Ph.sp.
860
m

Digitized by Google

Wie kann

der

Supernaturalismus

sein Recht gegen

Hegel's Religionsphilosophie

behaupten?

Eine

Lebens- und Gewissensfrage an unsre Zeit

von

K. F. E. Trahndorff.

Sine ira et studio.
Tacit.

Berlin,
Verlag von Fr. Hentze.

1840.

Digitized by Google

Ph. Sp. 860 m

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
München

B

Digitized by Google

Dem

Königlich Preußischen Geheimen Ober-Regierungsrath und Direktor im Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten, Mitglied des Staatsraths, Ritter mehrerer hohen Orden ꝛc.

Herrn von Ladenberg

und dem

Vorsteher einer höhern Privat-Lehranstalt in Berlin

Herrn F. Berndt,

als Zeugniß

der Verehrung, Hochachtung und Freundschaft gewidmet

von

Deren

ehemaligem Lehrer,

dem Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Da ich mich über die Bedeutung und Tendenz gegenwärtiger Schrift in der Einleitung hinlänglich ausgesprochen habe: so ergreife ich hier nur die Gelegenheit, einige Bemerkungen voranzuschicken, die dort nicht füglich ihren Platz finden konnten, die aber doch nicht fehlen dürfen.

Meine Schrift ist gegen Hegel gerichtet; sie macht Anspruch darauf, den Grundfehler des Hegelschen Systems aufzudecken, und die durch denselben bedingten Irrthümer nachzuweisen; aber sie ist nicht Resultat einer eiteln Ueberhebung. Wenn ich auch immer so spreche, wie es mir eben um's Herz ist, und im Verlaufe meiner Untersuchung mich aller Complimente enthalte, weil Hegel ihrer nicht bedarf: so setze ich doch voraus, man werde so wenig, wie ich, vergessen, daß Hegel in der Reihe der großen deutschen Philosophen seit Leibnitz mit Recht seinen Platz behauptet; nur daß mir die Wahrheit selbst heiliger ist, als die Namen aller derer, welche auf der Bahn zu ihr sich den Ruhm der Welt erworben haben.

Was ich irgend gegen Hegel gesagt habe, trifft nicht etwa ihn zu Gunsten früherer Systeme oder irgend eines gegenwärtigen Philosophirens außer der Hegelschen Schule; sondern mein Tadel trifft in ihm das Philosophiren überhaupt, so fern es immer noch nicht frei geworden ist von dem alten Irrthum, an welchem die Philosophie seit Jahrtausenden gekrankt hat, und durch welchen sie immer noch die Quelle des innern Zwiespalts und der Verirrung gewesen ist, statt Vollendung des Bewußtseins, die Wissenschaft des Wissens zu sein.

Digitized by Google

Ob und wie fern ich ein Recht zu diesem Tadel habe, darüber wird gegenwärtige Schrift selbst vorläufige Auskunft geben; noch besser aber wird man im Stande sein, über diese Frage zu entscheiden, wenn ich mein System der Philosophie dem gelehrten Publicum werde vorgelegt haben. Man hat in mir ein selbstständiges Streben nach Erkenntniß öffentlich anerkannt, und man wird hoffentlich finden, daß ich auf der Bahn dieses Strebens nicht stehen geblieben, sondern, vielleicht nicht ohne Erfolg, vorgeschritten bin. Wenigstens bin ich mir bewußt, mich nicht aus eitler Ruhmbegierde übereilt zu haben. Selbstständig erworbne Erkenntniß war aber auch von jeher das Ziel, das ich fest im Auge behielt, ohne mich durch das Lobpreisen herrschender Ansichten irren zu lassen.

Mit diesem Streben hängt es innig zusammen, wenn ich in der Darstellung meiner Untersuchungen diese eben selbst gebe mit ihrer dialektischen Zergliederung ohne Schmuck und Kunst. Wer ebenfalls selbstständig nach Erkenntniß trachtet, wird es hoffentlich nicht verschmähen, mir auf meiner Bahn zu folgen. Es gilt hier nicht Genuß, sondern Wahrheit. Mit diesem Streben hängt es ferner zusammen, wenn ich nicht in die Trompete der Zeit stoße und mich nicht selten entschieden und unumwunden gegen Vieles erkläre, was man als unumstößliche Wahrheit sanctionirt glaubt. Meine Gründe müssen mich rechtfertigen.

Wie man meine Schrift aufnehmen werde, darüber bin ich ohne Sorgen; denn reines Interesse für Wahrheit, wenn es sich rein und entschieden ausspricht, kann nicht fruchtlos bleiben.

Der Verfasser.

Ein-

Digitized by Google

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Einleitung.

Tendenz der Schrift. Inneres Verhältniß und Wesen des Streits zwischen Kirche und Philosophie.

Es erheben sich jetzt nicht wenige Stimmen, welche über den geistigen Kampf der Zeit und über den innern Wirrwarr derselben klagen, und allerdings ist das, was sich in dieser Beziehung unsern Blicken darbietet, keineswegs erfreulich. Ob es früher anders und besser gewesen sei, diese Frage gehört nicht hierher; denn wenn es früher nicht besser war, so sollte es jetzt besser sein, oder, wann soll es denn besser werden, wenn es immer früher nur nicht besser gewesen ist?

Der alte Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Wissenschaft hat sich wieder mit Macht erhoben, und es scheint, als sollte in diesem Streite die Religion das Schicksal der Biene haben, die von zwei Bären angefallen wurde. Ich fasse diesen Streit hier besonders in's Auge, wiewohl er nicht der einzige in unsrer Zeit ist. Während im Mittelpunkt desselben die Anhänger der neusten philosophischen Schule, in sich selbst nicht sehr einverstanden, die Lehre ihres Meisters und ihre eigne geltend machen, tritt ihnen, namentlich aus dem Gebiete der bestehenden Kirche herüber, mancher Einspruch entgegen, und man versucht es von hier aus nicht selten ernstlich, dem Umsichgreifen dieser Lehre entgegen zu treten, weil man darin Bedrohliches und Zerstörendes sieht. Während die eine Partei spottet, regt sich bei der andern ein ernster Unwille, und wer sonst noch Lust und Beruf dazu fühlt, spottet und satirisirt frisch mit in den Wirrwarr hinein, um der Sache doch wenigstens einigen Vortheil für sich und für den Buchhandel abzugewinnen.

Wenn ich mich mitten in diesen Wirrwarr hinauswage, um auch ein Wort mitzusprechen: so muß ich im Voraus unum-

Digitized by Google

wunden erklären, daß ich durchaus nicht Anspruch darauf mache, als Richter in diesem Streite aufzutreten, noch weniger aber wünsche ich, dafür angesehen zu werden, als hätte ich entschieden für irgend eine Partei die Waffen ergriffen. Meine Ueberzeugung werde ich weder verbergen noch verleugnen, eben so wenig meine Stellung in Bezug auf die eine oder die andre der streitenden Parteien; da sich aber diese Stellung selbstständig durch meine geistige Entwickelung ergeben hat, und zuletzt auf mein eignes philosophisches System gründet: so muß ich meine Leser von vorn herein bitten, mein etwaniges Verhältniß zu den streitenden Parteien gänzlich zu ignoriren. Ich will nur die Frage, welche der Titel dieser Schrift ausspricht, ihrer ganzen Wichtigkeit nach wo möglich als eine Gewissens- und Lebensfrage unsrer Zeit geltend zu machen, und die Bedeutung derselben ihrem ganzen Umfange nach zur Anschauung zu bringen suchen, und ich wünsche mir daher auch unbefangne Leser, die mich als einen solchen betrachten, der, um sich Gehör zu verschaffen, nur als ruhiger und unbefangner Beobachter seiner Zeit seine Stimme erhebt.

Man hat den Streit der gegenwärtigen Zeit einen Streit um Prinzipien genannt, d. h. einen Streit ohne Prinzipien, da erst über die Prinzipien durch den Streit entschieden und die Prinzipien gewonnen werden sollen — also einen Streit, in welchem die Streitenden sich nicht verständigen können — und allerdings sieht die Sache ganz so aus. Merkwürdig ist dabei, daß auf der einen Seite ein philosophisches System steht, welches Anspruch darauf macht, vermöge seiner innern Consequenz, das letzte und einzig wahre zu sein, und daß dessen ungeachtet noch ein Streit um Prinzipien nicht nur möglich ist, sondern wirklich statt findet. Was und ob gerade die Prinzipien durch einen solchen Streit gewonnen werden können, lasse ich dahin gestellt sein; geschadet aber kann dadurch werden, indem eben sowohl die Würde der Wissenschaft als der Religion darunter leidet, wenn auf der einen Seite Männer, die ein ernstes Wort der Ueberzeugung sprechen, ohne Weiteres als beschränkte Köpfe verhöhnt oder nicht undeutlich, wenn auch nicht ausdrücklich, als erbärmliche Wichte

Digitized by Google

bezeichnet werden; auf der andern aber der Unwille ſich zur Leidenſchaftlichkeit ſteigert und zu Ausbrüchen angeregt wird, die das gehäſſige Licht oder vielmehr den Schatten der Verketzerungs- und Verdammungsluſt auf die Partei werfen, als deren Vertreter die Erzürnten ſich dargeſtellt haben. Streit iſt freilich Leben, aber ein verwirrendes und verworrenes Leben. Ein ſolcher Kampf kann eigentlich nur Aergerniß geben, und zwar um ſo größeres, je mehr der unbefangne Beobachter wahrnimmt, daß beide Theile einander nicht verſtehen und wie zwei Kämpfer mit verbundnen Augen auf einander losſchlagen.

Ich glaube meine Unterſuchung in ſo fern eine kritiſche nennen zu dürfen, als ich die Sache beider Parteien prüfe, mich an die Stelle einer jeden ſetze, ohne unmittelbar das volle Recht bei einer voraus zu ſetzen. Da aber kein Prinzip vorhanden iſt, über welches beide Parteien mit vollkommnem Bewußtſein einverſtanden wären, ſo bleibt uns nichts weiter übrig, als der Streit ſelbſt und die Nothwendigkeit, den Gang deſſelben, ſo wie das Weſentliche in ihm, alſo den wahren Streitpunkt zu ſuchen, und dieſen ſcharf und beſtimmt, aber auch ſeinem ganzen Umfange nach, in's Auge zu faſſen und feſtzuhalten.

Der ganze Streit datirt ſich urſprünglich von der Zeit her, als gewiſſe Zweifel, die wohl ſchon lange im Innern manches Einzelnen mit dem Glauben gekämpft, aber wegen einer gewiſſen Scheu ſich noch nicht an's Licht gewagt hatten, ſo lange man dergleichen für Eingebungen eines böſen Geiſtes hielt — als, ſage ich, dieſe Zweifel wirklich zu Tage kamen und mit Beifall ausgeſprochen wurden. Dieſe Zweifel betrafen das Wunder und den wunderbaren Urſprung der chriſtlichen Religion, oder mit einem Worte, den Supernaturalismus derſelben. Anfänglich verfuhr man mit einer gewiſſen Schüchternheit und Scheu in der Behandlung dieſer Zweifel; je mehr und je lauter aber die Sache zur Sprache kam, je mehr die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaften dieſe Zweifel zu begünſtigen ſchienen, deſto freier fing man an, einen Gegenſatz gegen den Supernaturalismus zu entwickeln, der es eigentlich darauf abſah, dieſen zu beſeitigen und ſo die chriſtliche Religion mit dem, was man Ver-

Digitized by Google

nunft nannte, auszugleichen. Ich nenne dieſen Gegenſatz, wie gewöhnlich, Rationalismus. Ich weiß ſehr wohl, daß man in neuerer Zeit den Begriff Rationalismus wieder neuen Diſtinctionen unterworfen hat und welchen; ich kann aber der Berückſichtigung derſelben überhoben ſein, da ich es mit dem einen umfaſſenden Gegenſatz gegen den Supernaturalismus zu thun habe, und alſo auch nur dieſen unter Rationalismus verſtanden wiſſen will. Zwar entwickelte ſich derſelbe auf verſchiedne Art. Theils wurde er unmittelbar zerſtörend, indem er auf den Punkt kam, alle poſitive Religion für Pfaffenbetrug zu erklären, theils richtete er ſich wieder darauf, das religiöſe Prinzip auf rationaliſtiſchem Wege zu erzeugen und zu begründen, und das Chriſtenthum aufrecht zu erhalten durch rationaliſtiſche Wiedergeburt. In allen dieſen Geſtalten iſt der Supernaturalismus entſchieden, wenn auch mehr oder weniger energiſch und wirkſam, und in einer größern oder geringern Zahl von Vertretern demſelben gegenüber reagirend ſtehen geblieben, und der ganze Streit iſt immer nur derſelbe geweſen. Der Supernaturalismus, ſo wenig Anhänger er auch in mancher Zeit zählen mochte, hat ſich immer unerſchüttert erhalten, während der Rationalismus wie ein Chamäleon die Geſtalten wechſelte, um den Blicken deſſelben zu entgehen und durchzuſchlüpfen.

Wir können alſo das Weſen des ganzen Streits immer noch in dem Gegenſatze, Supernaturalismus und Rationalismus, ausſprechen, nur daß er ſich trotz der gegenwärtigen Verwirrung bis zu der nothwendigen Entſcheidung hingearbeitet hat.

Dieſem Gegenſatz, wie wir ihn mit der kirchlich-theologiſchen Bezeichnung aufgeſtellt haben, als Supernaturalismus und Rationalismus, können wir, um die innern Verhältniſſe deſto beſtimmter zu erfaſſen, einen philoſophiſchen Gegenſatz zur Seite ſtellen in der Frage: Iſt die Religion eine blos ſubjektive Erſcheinung oder hat ſie objektive Gültigkeit? Zwiſchen dieſe beiden Gegenſätze ſtellt ſich ein dritter in der populären Sprache des Chriſten auszudrücken in der Frage: Iſt die Religion göttlichen Urſprungs oder iſt ſie Menſchenwerk?

Digitized by Google

Dieſe drei Gegenſätze, wiewohl keiner derſelben mit den übrigen ganz gleich bedeutend iſt, machen nur eine und dieſelbe Hauptanforderung an die Religion, aber jeder in einem beſondern Sinne, nämlich: daß die Religion objektive Gültigkeit habe und keine blos ſubjektive Erſcheinung ſei.

Nun behauptet die eine Partei, ſie könne nur objektive Gültigkeit haben als Supernaturalismus; die andre leugnet dieſe Nothwendigkeit und erklärt ſich nicht nur für die Möglichkeit, ſondern auch für die Nothwendigkeit der Objektivität der Religion ohne Supernaturalismus, und die Philoſophie hat es verſucht, ein Syſtem der Religion oder eine Religionsphiloſophie aus Prinzipien ohne Supernaturalismus zu conſtruiren. Beide begegnen ſich, ihrer beſtimmten Differenz nach, in dem gleichſam zwiſchenliegenden chriſtlich-populären Gegenſatze, indem die ſupernaturaliſtiſche Partei das philoſophiſch-conſtruirte Syſtem für Menſchenwerk erklärt, die Philoſophie und der Rationalismus für göttlichen Urſprungs und von objektiver Gültigkeit, weil ſie die Objektivität und mit derſelben das Prinzip der Göttlichkeit, die Vernunft, innerhalb des menſchlichen Bewußtſeins, als in und mit demſelben urſprünglich und nothwendig gegeben, und ſo auch die Differenz zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen, Subjekt und Objekt, innerhalb des Bewußtſeins ſetzt.

Bis zu dieſem Punkt iſt der Streit in der neuſten Zeit durch die Hegelſche Philoſophie gediehen, alſo bis zur ſchärfſten Spitze. Denn gelingt es, oder gelang es der Hegelſchen Philoſophie, eine urſprüngliche Differenz des Göttlichen und Menſchlichen in unſerm Bewußtſein aufzuweiſen, und nur dieſes Göttliche als Prinzip der Religion nicht nur geltend zu machen, ſondern auch alles religiöſe Leben, alles Erſcheinen, was man als Religion erkannt hat, auf eine befriedigende Weiſe aus demſelben zu deduciren: ſo dürfte ſie wohl alsdann ihren höchſten Triumph feiern.

Die Hegelſche Schule glaubt dieſen Triumph feiern zu können; dennoch ſchweigt die Gegenpartei nicht, ſondern tritt immer wieder ernſtlich gegen die letzte Entſcheidung des Streits durch die Philoſophie auf. Indeß werden ihre Angriffe mehr mit Spott

Digitized by Google

zurückgewiesen, als eigentlich widerlegt, welches auf das Bewußtsein hindeutet, daß die Sache wirklich für immer abgethan sei. Diesem begegnet auf der andern Seite das Bewußtsein, daß sie noch keineswegs abgethan sei. Spräche sich auch in den Angriffen der Anti-Heglianer nichts weiter aus, als dieses Bewußtsein: so müßte uns dies schon dazu verpflichten, nach dem Grunde desselben zu forschen und ihnen dadurch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Denn da die Heglianer sich auf die unwiderlegbare Wahrheit ihres Systems berufen, unwiderlegliche Wahrheit aber eben die Entscheidung selbst ist: so könnten wir bei den Gegnern derselben als Grund ihres Bewußtseins nur Beschränktheit und Unvermögen, die unwiderlegliche Wahrheit des Systems zu begreifen, voraussetzen, also eben das, wodurch die Heglianer sich zu ihrem Spott berechtigt glauben. Dazu sind wir aber durchaus nicht berechtigt, wenigstens nicht als unbefangne Beobachter und unparteiische Wahrheitsfreunde, wenn man auch dem unmittelbaren Parteigänger eine solche Einseitigkeit verzeiht. Dieser Gegensatz des Bewußtseins beider Parteien in Beziehung auf die definitive Entscheidung des Streits zwischen Religion und Wissenschaft ist also ein Phänomen, und zwar das wichtigste Phänomen für uns, an welches wir unsre Untersuchung anknüpfen und den Charakter der Parteilosigkeit in derselben feststellen müssen.

Treten wir nun dem ganzen Streit, so wie dem genannten Phänomen näher, so finden wir, daß die Gegner des Hegelschen Systems bei ihren Angriffen das Bestehen der bisherigen kirchlichen Gestaltung der Religion, und natürlich der christlichen Religion, im Auge haben. Sie müssen also doch die Kirche in Gefahr glauben und sich für verpflichtet achten, dieselbe gegen das Hegelsche System zu schützen; dann müssen sie aber diese Philosophie, und zwar eben als Religionsphilosophie, mit der bisher bestehenden Kirche für unvereinbar halten. Die Gefahr müßte nach ihnen in der Unvereinbarkeit mit dem Christenthum selbst liegen, in welchem allein das Heil der Menschheit gegeben ist. Sie müssen also das, was die ganze Hegelsche Religionsphilosophie oder vielmehr die ganze Hegelsche Philosophie geltend

Digitized by Google

zu machen ſucht, nicht zugeben, nämlich: daß das Syſtem der Philoſophie mit dem Weſen der Kirche und des Chriſtenthums Eins ſei; daß die Kirche nur Unweſentliches aufgeben dürfe; ja, daß ſie und in ihr das Chriſtenthum eben durch die Philoſophie ihre eigentliche Vollendung mit der Befreiung vom Unweſentlichen und Unwahren nur erreichen könne.

Daß unlautere und ſelbſtſüchtige Abſichten in dieſem Streit die Urſache jenes Widerſtandes gegen die definitive Entſcheidung von Seiten der Philoſophie ſein könnten, davon darf jetzt nicht mehr die Rede ſein. Der Schleier der Heuchelei iſt jetzt zu durchſichtig geworden. Wir ſind vielmehr um der Wahrheit willen verpflichtet, die ſtreitenden Parteien ohne alle Nebenbedeutung als ſolche anzunehmen, die alles Ernſtes das Ziel der Wahrheit zu erreichen trachten, und wir verzichten im Voraus auf jeden Verdacht, der auf der einen oder der andern Seite böſen Willen und Selbſtſucht vorausſetzen könnte, ſelbſt die bereits wirklich gegebenen Blößen nicht weiter beachtend.

Auf dem kirchlichen Standpunkte ſollte man freilich von den Gegnern der Hegelſchen Religionsphiloſophie nicht erwarten, daß ſie die Gefahr von Seiten derſelben für das Chriſtenthum für ſo groß achten dürften. Im Gegentheil kümmert ſich die Kirche wenig um die Syſteme der Philoſophie. Die heilige Schrift iſt einmal die Quelle und die Baſis, das Geſetz und der Maßſtab ihres Lebens. Was im Gebiete menſchlicher Weisheit derſelben entgegen iſt, weiſt ſie von ſich und kann es von ſich weiſen, ohne ſich in weitläuftige Discuſſionen und Disputationen einzulaſſen. Die chriſtlichen Theologen können ſich daher auf dem kirchlichen Standpunkte, der Philoſophie gegenüber, nie in Verlegenheit befinden; ſie dürfen eben nur gegen alle Reſultate der Philoſophie proteſtiren, die der heiligen Schrift und dem Leben der beſtehenden Kirche entgegen ſind. Der kirchliche Standpunkt iſt zugleich der Standpunkt des Glaubens, und dieſer ſchließt das feſte Vertrauen in ſich, daß die heilige Schrift die unmittelbare göttliche Offenbarung enthaltend, und als die höchſte Autorität in Sachen der Religion und des Glaubens, auch der Quell des kirchlichen Lebens ſei, das ſich ſelbſt ſchütze durch die Kraft des

Digitized by Google

göttlichen Geistes. Sobald also von der heiligen Schrift keine weitere Appellation statt findet, steht auch die Kirche unerschütterlich fest, und der Theologe weiß, der Philosophie gegenüber, immer woran er ist. Wie aber, wenn er es mit Gegnern zu thun hat, welche diese göttliche Autorität leugnen? So giebt er es auf, sie bekehren zu wollen. Er begnügt sich damit, Zeugniß abzulegen für die von ihm erkannte Wahrheit, und gegen die Vernichtung seiner höchsten Autorität zu protestiren, das Uebrige dem überlassend, der Zeit und Stunde weiß.

Allerdings spricht sich in einem solchen Verfahren der antijesuitische Geist der protestantischen Kirche aus, die zu ihrem Bestehen keines compelle eos intrare bedarf.

Wenn aber Hegel in seiner Religionsphilosophie der Vernunft ganz entschieden das Recht vindicirt, Religion und Christenthum a priori aus sich selbst zu construiren, ohne von dem Wort der heiligen Schrift auszugehen — und dies thut er mit dürren Worten — wenn er ferner seine Religionsphilosophie für ein reines Erzeugniß der denkenden Vernunft giebt, und selbst das Christenthum, die vollkommenste Religion, als den Gipfel dieser Vernunftentwickelung darstellt; wenn er also das, was er Christenthum nennt, zum Resultat der Vernunftentwickelung macht, welches durch das Denken gewonnen wurde nnd durch dasselbe gewonnen werden kann, ohne Zuziehung der heiligen Schrift: so stellt er offenbar die Vernunft über die heilige Schrift, und tritt damit entschieden in einen Widerspruch gegen die Kirche, welche umgekehrt die Vernunft der heiligen Schrift unterordnet und behauptet, die Vernunft könne erst durch diese und aus derselben ihr wahres Licht und Leben gewinnen. Was aber Hegel sagen kann, um seinem reinen Denken das Vorrecht vor der Bibel zu sichern, doch so, daß die letztere dabei auch nicht ganz zu kurz kommt: so macht dies eigentlich den Schaden nur noch ärger und zeigt uns, daß der Umfang des feindlichen Gegensatzes zwischen Hegel und der Kirche noch bei weitem größer und tiefer ist, als man auf den ersten Blick vielleicht glauben sollte.

Wenn sich nun das Hegelsche System der Alleinherrschaft im Gebiete der Wissenschaft bemächtigte? Wenn die Hegelsche

Digitized by Google

Schule es auch auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte ſo machen dürfte wie die Theologen auf dem kirchlichen? Wenn ſie, wie dieſe, ſich eigentlich wenig oder gar nicht um die Kirche bekümmerte? Das Prinzip dieſer Trennung hat Hegel entſchieden ausgeſprochen, als er der Vernunft das Recht vindicirte, Religion und Chriſtenthum a priori ohne Zuziehung der heiligen Schrift zu conſtruiren. Es hat ſich dadurch ein zwiefaches Chriſtenthum conſtituirt, das Chriſtenthum der beſtehenden Kirche, das ſich freilich nicht ſo ſchnell durch die Philoſophie verdrängen läßt, und das Chriſtenthum der Hegelſchen Religionsphiloſophie, das Chriſtenthum der Wiſſenſchaft, rein a priori aus der Vernunft conſtruirt, als höchſte Vernunftoffenbarung. Hegel hat ſich ferner ſehr bereit zu einer gänzlichen Trennung zwiſchen der Philoſophie und der beſtehenden Kirche erklärt, wenn er in ſeiner Religionsphiloſophie ſagt *): „Man beruft ſich häufig auf ſein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; ſo einen Menſchen muß man ſtehen laſſen, denn mit dem Appelliren an das Gefühl iſt die Gemeinſchaft unter uns abgeriſſen ꝛc.“ Ich weiß ſehr wohl, daß die Vertheidiger Hegel's in dem Ausdruck „Gefühl“ einen logiſchen Schlupfwinkel offen glauben, aber ich erkenne dieſen Schlupfwinkel oder dieſe Hinterthür nicht an, denn ich kenne den ganzen Umfang dieſes Ausdrucks bei Hegel und verlange, daß er in dem Sinne genommen werde, den ſein ganzes Syſtem bedingt; nach dieſem aber weiß ich, daß, wenn Hegel weiter ſagt: „Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs, dagegen, ſind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns, darüber können wir uns verſtändigen“ — daß er, ſage ich, ſich mit der beſtehenden Kirche nur unter der Bedingung verſtändigen will, daß ſie die Vernunft rein als alleinige Schiedsrichterin anerkenne. Beruft ſie ſich auf die Autorität der heiligen Schrift, als der höchſten und letzten Inſtanz: ſo erklärt er dies für eine Appellation an den Glauben und an das Gefühl, und er muß es dafür erklären, wenn er conſequent ſein will; er kann ſich mit ihr nicht verſtändigen,

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 34.

Digitized by Google

und muß, wie er sagt, sie stehen lassen, wie jeden, der sich auf sein Gefühl beruft.

Wenn nun die Kirche im Vertrauen auf die Kraft des göttlichen Geistes sich nicht weiter um das Treiben der bestehenden Philosophie, und diese im Vertrauen auf die Unfehlbarkeit der Vernunftoffenbarung eben so wenig um die Kirche bekümmert, welche Folgen sind in dieser Trennung und durch dieselbe gegeben? Die Möglichkeit einer Ausgleichung des Streites zwischen Religion und Wissenschaft? Gewiß nicht. Im Gegentheil die Unmöglichkeit derselben. Beide, Kirche und Philosophie, bleiben, jede für sich, neben einander stehen. Die Kirche schützt sich gegen alle ihr feindlichen Resultate der Philosophie durch feierliche Protestation. Sie bedient sich dieser Protestation als eines Bannes, um dem Feindlichen den Zugang zu verschließen und es gleichsam zu excommuniciren. Die Philosophie nimmt dagegen ungehindert das Gebiet der Wissenschaft in Besitz; die Kirche vermag dies wenigstens nicht zu verhindern, so lange sie nur gegen gewisse Resultate der Philosophie protestirt. Die Philosophie hofft nun, im Besitze dieser Herrschaft, der Kirche alle geistige Nahrung zu entziehen, und glaubt sich in dem Vortheil, ein geistiges Aushungerungssystem gegen die Kirche behaupten zu können und sie dadurch nach und nach zur Uebergabe zu zwingen.

Ich weiß sehr wohl, daß dies nie gelingen wird, daß in dem Christenthum und in dem Leben der Kirche ein Geist und eine Kraft walten, durch welche sie sich in den bedenklichsten Zeiten immer wieder siegreich erhoben hat; daß, so wenig sie der Macht eines materiellen Zwanges erliegen konnte, sie eben so wenig der feindlichen Einwirkung einer spirituellen Gewalt erliegen wird; ich weiß aber auch, daß solche Zeiten des Kampfes und der scheinbaren Gefahr für sie Wendepunkte einer höheren Entwickelung und Läuterung sind, und daß solche Läuterungsprozesse nicht durch Erstarrung gefördert werden.

Die Philosophie der Zeit glaubt übrigens mit ihrem Aushungerungssystem völlig sicher zu gehen. In der Kirche, auf der Kanzel und bei der Verwaltung des religiösen Kultus ist der Theologe freilich sicher. Hierher wagt sich die Wissenschaft nicht;

Digitized by Google

ein so stürmisches Verfahren liegt nicht in ihrem geistigen Aushungerungsplane. Der Geistliche mag immerhin eifern gegen den Unglauben der Zeit und gegen die Verirrungen menschlicher Weisheit; er mag den Glauben und die heilige Schrift in dem Sinne der bestehenden Kirche der Gemeinde anpreisen; was hilft es ihm, wenn er statt der Zuhörer leere Bänke vor sich hat? Freilich beweist die Erfahrung der neuesten Zeit, daß dies eben nicht so sehr der Fall ist; aber die herrschende Philosophie läßt sich dadurch nicht irre machen. Es erheben sich sogar Stimmen, die von einem Geisterreich, von einer Gemeinde der Idee sprechen *), und geradezu die Hegelsche Schule für dieses Geisterreich, diese Gemeinde der Idee, erklären; die also der christlichen Kirche eine Gemeinde der reinen Vernunftoffenbarung zur Seite und entgegensetzen wollen.

Allerdings kann der Christ und Theologe, der nicht mit zur Fahne dieses Geisterreichs geschworen hat, solchen Erscheinungen gegenüber ganz ruhig sein, d. h. er darf von ihnen nichts zum Nachtheil der christlichen Kirche an sich befürchten; aber darf er ganz unthätig sein, und soll er auch, selbst als ein Werkzeug in höherer Hand, nicht hinüberblicken in das Gebiet der Wissenschaft und Philosophie und fragen: was treibt Ihr dort? Und wenn er findet, daß, was man dort treibt, wohl verdient, daß man es genauer in's Auge fasse; wenn er aber sieht, wie das glänzende Gebäude, das man errichtet, so wenig auf festem, unerschütterlichem Grunde ruht, daß es einstürzen muß? Wenn er sich im Stande fühlt, die Unhaltbarkeit dieses Baues nachzuweisen und seinem Zeitalter vielleicht die Augen zu öffnen, warum soll er ruhig warten, bis das stolze Gebäude in sich selbst einstürzt, ohne im Voraus mit dem Lichte der einfachen Wahrheit es zu beleuchten und auf die Fehler des Fundaments aufmerksam zu machen, die seinen Einsturz nothwendig bedingen?

Und wie könnte man auch ein solches Hinüberblicken des Theologen in das philosophische System der Zeit verwehren, und

*) Siehe: Die Idee und Geschichte der Philosophie von K. Th. Bayrhoffer, Leipzig 1838. S. 487.

Digitized by Google

alle Berührung zwiſchen der Kirche und Wiſſenſchaft aufheben? Sind Religion und Chriſtenthum nicht auch Objekte des Wiſſens, und iſt die Theologie, als ſolche, nicht eine Wiſſenſchaft? Religion und Chriſtenthum liegen alſo, außer dem kirchlichen Leben, noch im Gebiete der Wiſſenſchaft; in der Wiſſenſchaft iſt aber die natürliche und nothwendige Tendenz, ſie zu einem integrirenden Theil ihres Lebens zu machen und in ihre Einheit aufzunehmen. Da aber die Philoſophie das Centrum und das Band alles wiſſenſchaftlichen Lebens iſt, der Zuſtand der Wiſſenſchaft alſo durch die jedesmal herrſchende Philoſophie bedingt ſein muß: ſo wird ſich auch die Theologie als Wiſſenſchaft dem Einfluß dieſer Herrſchaft nicht entziehen können. Wird denn aber nicht der Theologe bei uns auf wiſſenſchaftlichem Grund und Boden für die Kirche gebildet? Wenn alſo der angehende Theologe ſo mitten in dieſem Kampf zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft ſeine Bildung vollenden ſoll; wenn auf der einen Seite ein philoſophiſches Syſtem ſich ihm als das letzte und einzig wahre darſtellt, ihm die tiefſte Erkenntniß des Chriſtenthums, als der vollendeten Vernunftoffenbarung, und durch glänzende Dialektik dieſe Vernunftoffenbarung in ihm ſelbſt zu vollziehen verſpricht, während auf der andern Seite die Kirche, innerhalb welcher doch der Wirkungskreis ſeines künftigen Berufs liegt, dieſe Vernunftoffenbarung nicht anerkennt; wenn diejenigen wieder, welche innerhalb der Kirche das wahre Chriſtenthum behaupten, nur gegen die Reſultate des philoſophiſchen Syſtems proteſtiren, die dem wahren Chriſtenthum feindlich ſein ſollen, ohne ihm einen feſten wiſſenſchaftlichen Standpunkt zu ſichern; wenn ſie nur auf den Glauben und das Gefühl verweiſen, und zuletzt zu nichts Anderem rathen können, als zum Gebet um Erleuchtung in einer Zeit, wo das Geſchrei über Pietismus und Myſticismus, dieſen Rath übertäubend, rings um ihn ertönt — wenn dies Alles wirklich ſtatt findet, muß nicht der angehende Theologe in dieſem Kampfe ſich preisgegeben und von der Kirche, für die er ſich bildet, verlaſſen glauben, während ſie doch von ihm fordert, daß er ſich mit ihr zum Kampfe gegen die verderbliche Weisheit der Zeit rüſten ſoll?

Digitized by Google

Allerdings wird derjenige, in dessen Innern selbst dieser Kampf zum Ausbruch gekommen, und dem es voller Ernst ist, zur bestimmten Entscheidung zu gelangen, am wenigsten gefährdet sein, denn er wird, zuletzt sich über das Geschrei der Zeit erhebend, alle gebotne Mittel ergreifen und die heilige Schrift, der in ihr waltende Geist, wird ihn, der Verheißung gemäß, in alle Wahrheit leiten, wenn es ihm nur Ernst ist mit der Wahrheit; aber wie viele und zwar gewiß nicht die mittelmäßigen und schlechten Köpfe, werden, ehe dieser Kampf in ihnen zum Ausbruch kommt, von der Weisheit der Zeit ergriffen und so umstrickt werden von der Täuschung, daß selbst dieser Kampf kaum möglich wird, indem sie es ja von ihrer Philosophie lernten, solche in sich Kämpfende und Ringende als Schwachköpfe anzusehen, deren Denken nicht im Stande ist, zum Geist hindurch zu dringen. Noch weniger wird aber die heilige Schrift im Stande sein sie frei zu machen von dieser Umstrickung, da sie ja Religion und Christenthum aus der Vernunft construiren können, und der Geist der heiligen Schrift, nach ihrer Ueberzeugung, kein andrer sein kann, als die Vernunftoffenbarung selbst.

Ist es also wünschenswerth, daß auch wo möglich diese, deren Anzahl gewiß nicht gering ist, von dieser Täuschung gerettet werden — und als eine Rettung muß die Kirche, als Gegnerin der Hegelschen Philosophie, deren Enttäuschung geltend machen — so muß es auch wünschenswerth sein, daß der Streit zwischen Religion und Wissenschaft, wo möglich, zur definitiven Entscheidung gebracht werde. Das Christenthum an sich bedarf freilich keines andern Schutzes als des Zeugnisses und der Protestation seiner Bekenner; aber dieses Zeugnißablegen und Protestiren erhält den Streit zwischen Religion und Wissenschaft nur offen als einen weltgeschichtlichen für die Entscheidung durch Gott selbst in der Weltgeschichte, und dieses Offenerhalten bleibt freilich immer noch das Letzte, und darf und wird nie aufgegeben werden.

Der Streit zwischen Religion und Wissenschaft, so fern er als ein weltgeschichtlicher zu betrachten ist, verhält sich nicht ganz so wie der Streit zwischen der protestantischen und katholischen Kirche. Auch dieser ist ein weltgeschichtlicher, der durchaus offen

Digitized by Google

erhalten werden muß für die endliche Entscheidung Gottes in der Weltgeschichte; aber hier finden die Individuen der streitenden Confessionen ihren Stützpunkt innerhalb ihrer Confession, diese hält und trägt sich selbst der feindlichen gegenüber, und erhält eben dadurch den Streit nothwendig offen, während der Streit zwischen Religion und Wissenschaft durch Vollendung des Bewußtseins entschieden werden kann und muß.

Darf also die Kirche diesen Streit nicht schlechthin ignoriren, und ist die definitive Entscheidung desselben nicht nur wünschenswerth und möglich: so wird die Entscheidung nur herbeigeführt werden können durch strenge Prüfung der temporären Philosophie.

Die Kirche selbst, so fern sie als ein unmittelbares Werk Gottes und deshalb als ein allzeitig bestehendes angesehen zu werden, das Recht behauptet, wird die Philosophie, d. h. ein eben herrschendes System derselben, sich selbst gegenüber, als ein Vergängliches ansehen, sobald Feindliches gegen die Kirche darin enthalten ist. Nur die Philosophie, die mit der Kirche im vollkommnen Einklange steht, wird sie als die wahre und dem Leben der Kirche gleich unvergängliche und allzeitige anerkennen. Sie wird sich nie dem temporären Gestaltungswechsel menschlicher Weisheit hingeben. Eben darum wird sie sich gegen ein ihr feindliches System nicht etwa dadurch schützen und behaupten, daß sie sich vertheidigt oder wohl gar selbst philosophisch zu begründen sucht — dies würde ihrer Würde entgegen sein, denn sie ist schon festgegründet, auch würde dadurch der Philosophie ein gefährliches Vorrecht eingeräumt werden — sondern sie wird nur das allgemeine Recht üben, das philosophische System zu prüfen, und sie wird dadurch immer die Veranlassung sein und bleiben, daß die Philosophie ihr temporäres System, sobald es sich als ein dem Christenthum und der Kirche feindliches bewährt, selbst zerstört, bis endlich die wahre Philosophie gefunden ist. Es wird also der Theologe selbst, wenn er sich dieser Prüfung unterzieht, es nur als Philosoph, und somit auf dem wissenschaftlichen, nicht auf dem kirchlichen Standpunkte thun.

Nachdem ich in der bisherigen Vorbereitung meiner Unter-

Digitized by Google

ſuchung zuerſt dem kirchlichen Standpunkte zu genügen geſucht habe, iſt es nöthig, daß ich auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte auch dem philoſophiſchen Syſtem der gegenwärtigen Zeit ſein Recht widerfahren laſſe. Hegel und die Hegelſche Schule behaupten ſich auf ihrem Standpunkte in der Vorausſetzung, daß der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft eben durch das Hegelſche Syſtem und durch Hegel's Religionsphiloſophie zur definitiven Entſcheidung gebracht, daß dieſe Entſcheidung bereits innerlich vollzogen ſei, und daß alſo der Widerſtand und das Sträuben der Gegner, namentlich von Seiten der Kirche, ſeinen Grund nur in dem Mißverſtehen der Hegelſchen Philoſophie und in dem Vorurtheil und der Beſchränktheit der Anti-Heglianer habe. Die Hegelſche Schule geht von dem Gedanken aus, daß außer ihr nur Beſchränktheit herrſche, daß nur von traditionell hergebrachten Meinungen die Rede ſei, die in ſich keinen Zuſammenhang, keine eigentliche Lebenseinheit, alſo auch kein wahres Leben haben, das durch ein Prinzip gegeben ſei; ſondern die vielmehr dieſes wirkliche Leben erſt erhalten müſſen, dadurch, daß ſie auf die Vernunftoffenbarung zurückgeführt werden, wo denn natürlich Alles ausſcheiden muß, was mit dieſer Vernunftoffenbarung nicht vereinbar iſt. Dadurch ergiebt ſich natürlich das Recht der Philoſophie, die Vernunftoffenbarung ſelbſt ohne weitere Berückſichtigung der Bibel zu vollziehen; denn die Bibel enthält, wie Hegel bemerkt, kein Syſtem, ſondern nur traditionell die hiſtoriſchen Erſcheinungen der Vernunftoffenbarung, die alſo in der Bibel auch nicht rein vollzogen, ſondern noch durch die äußere hiſtoriſche Entwickelung und durch das zeitliche Vorſtellen und Meinen verdeckt und verdunkelt und mit Unwahrem gemiſcht und behaftet iſt. Natürlich wird Hegel auch die Autorität der Bibel, ohne daß er ihr deshalb den göttlichen Urſprung abſprechen darf, als die höchſte und letzte nicht anzuerkennen vermögen, ſondern dieſe Autorität wird ihm auch nur eine hergebrachte Meinung ſein müſſen, die weiter keinen Grund als Vorurtheil und Gewohnheit hat. Dieſe ſcheinbare Prinziploſigkeit der Kirche auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte iſt der Hauptvortheil für die Hegelſche Schule. Freilich war bisjetzt der Streit zwiſchen Re-

Digitized by Google

ligion und Wiſſenſchaft noch nicht ſo weit gediehen, daß man nach einem Prinzip der Grundidee der heiligen Schrift und der beſtehenden Kirche, als einem der Philoſophie entgegengeſetzten, hätte fragen können.

Hegel ſelbſt hat noch nicht die Möglichkeit einer ſolchen Frage geahnet, aber er hat ſie vorbereitet und herbeigeführt. Wo er in der Einleitung ſeiner Religionsphiloſophie *) von der Einheit der Philoſophie und Religion ſpricht, und von der Möglichkeit, die Feindſeligkeit zwiſchen beiden aufzuheben und ihre Einheit herzuſtellen, beruft er ſich zuerſt **) auf die Gleichgültigkeit neuerer Zeit gegen Dogmen, die früher für weſentlich galten, auf die ganz veränderte Bedeutung der Verſöhnungslehre und auf die Vernachläſſigung des Dogma von der Dreieinigkeit, indem er dieſe Erſcheinungen für eine Erleichterung des Einswerdens der Religion und Philoſophie, oder für ein Bahnmachen zu demſelben erkennt. Er deutet damit auf Zufälligkeit der Dogmen, und läßt ſomit die religiöſe oder vielmehr dogmatiſche Erſchlaffung der Zeit als einen Grund dafür gelten, daß die Ausbildung der Dogmen ſelbſt in dem, was für das Weſen derſelben gehalten wurde, nur Reſultat der temporären Vorſtellungsart auf den geiſtigen Entwickelungsſtufen geweſen ſei, ohne durch ein beſondres Prinzip bedingt zu ſein. Deshalb hält er ſich auch für berechtigt, das Weſen der Dogmen, unabhängig von temporärer Bedeutung, aus ſeinem philoſophiſchen Prinzip zu conſtruiren, wobei er freilich ſich noch des Vortheils bedient, als vorläufiges Beiſpiel, ein Dogma (die Dreieinigkeitslehre) zu wählen, deſſen metaphyſiſche Seite ſich nach ſeinem Syſtem geſtalten ließ, ohne daß die Colliſion mit dem Weſen des Chriſtenthums ſichtbar wurde. Daß er eine ſolche Berechtigung auf die heilige Schrift überhaupt ausdehnte, geht aus dem hervor, was er ***) über die Interpretation derſelben ſagt, und aus der Art, wie er aus der Nothwendigkeit, daß bei der Interpretation der Gedanke mit-

*) Siehe Hegel's Schriften B. XI. S. 5.

**) Siehe Hegel's Schriften B. XI. S. 7.

***) Siehe Hegel's Schriften B. XI. S. 19. u. 20.

Digitized by Google

mitſpreche, das Recht folgert, die Religion treu und offen aus der Vernunft zu entwickeln, ohne den Anfangspunkt von dem beſtimmten Wort der Bibel zu nehmen.

Daß er wenigſtens geirrt habe, wenn er die dogmatiſche Erſchlaffung als ein günſtiges Zeichen für das mögliche Zuſammenfallen der Religion und Philoſophie erkennen will, dafür ſpricht ſchon der Umſtand, daß die Hegelſche Philoſophie vielleicht grade mit dieſer Erſchlaffung ein Ende gemacht hat; daß man durch ſie auf der entgegengeſetzten Seite wieder auf die Bedeutung und das Weſen der Dogmen aufmerkſam geworden iſt, und daß eben der von Hegel aufgeſtellte Gegenſatz den Blick für dieſelben wieder geſchärft und das erſchlaffende Bewußtſein zu ſich ſelbſt gebracht hat; daß alſo, wenn man jetzt die Dogmen wieder ſchärfer faßt und ſie gegen Umwandlung ihrer Bedeutung von Seiten der Philoſophie zu ſchützen ſucht, dadurch auch wieder das Prinzip der Grundidee der heiligen Schrift beſtimmter in's Bewußtſein tritt, und die Entwickelung deſſelben einen neuen Aufſchwung nimmt. Es wird alſo darauf ankommen: ob dieſes Prinzip ſich dem Hegelſchen gegenüber geltend machen und behaupten kann.

Wenn Hegel der Vernunft das Recht zuerkennt, die Religion treu und offen aus ſich ſelbſt zu entwickeln: ſo laſſen uns die Ausdrücke „treu und offen" beſtimmt erkennen, welche Gegner Hegel eigentlich im Auge hatte, nämlich diejenigen, welche eine Vernunft-Theologie, wie er ſelbſt ſagt, entwickeln wollten, zugleich aber das Ausgehen von dem Worte der heiligen Schrift als nothwendig beibehielten, und denen er deshalb die Treue und Offenheit — ich möchte dafür lieber ſagen: „die Conſequenz" — abſpricht. Er hat es alſo nach ſeiner Anſicht nur noch mit einem inconſequenten Rationalismus zu thun; alles andre glaubt er bereits beſeitigt. Von einem reinen Supernaturalismus, der ſein Lebensprinzip in ſich ſelbſt trägt und ſich dem Rationalismus überhaupt gegenüber entwickeln könnte, hat er offenbar keine Ahnung, indem er Alles, was dahin gehören dürfte, in die Rubrik des bloßen traditionellen Meinens und myſtiſcher Gefühlsträumereien zuſammenwirft.

Digitized by Google

Soll aber dieſer Supernaturalismus rein und beſtimmt hervortreten auf wiſſenſchaftlichem Grund und Boden, und hier eine feſte Stellung der Hegelſchen Philoſophie gegenüber gewinnen: ſo muß er auch ſeiner ſelbſt ſich hier klar und beſtimmt bewußt werden. Er darf ſich nicht mehr blos auf Gefühl und Glauben berufen, ohne ſein Recht zu dieſer Berufung zu erweiſen; er darf es nicht mehr dem Gegner ohne weiteres überlaſſen, ob er dieſes Recht anerkennen will oder nicht. Die Hegelſche Schule ſtreitet dem Glauben und Gefühl das Recht der Entſcheidung im Gebiete der Wiſſenſchaft von vorn herein ein- für allemal ab.

„Euer Glaube," ſagen die Heglianer, „iſt Subjektivität; wir überlaſſen ihn daher auch unangetaſtet Eurer Subjektivität. Wenn Ihr Euern Glauben predigt, oder, wie Ihr meint, in Andern entwickelt: ſo erregt Ihr nur Euer ſubjektives Bewußtſein in Ihnen; Ihr theilt euer ſubjektives Bewußtſein mit, macht es wieder zum ſubjektiven Bewußtſein Andrer. Ihr gebt es Andern, wie Ihr es von Andern als ein ſubjektives empfangen habt; Euer ganzes Predigen und Wirken iſt nur Tradition des Subjektiven. Ihr beruft Euch dabei auf Euer Gefühl und auf Euer Herz, auf Gefühls- und Herzenserfahrungen. In dem Gefühl iſt freilich auch das Allgemeine, aber noch gebunden durch das Endliche, durch das endliche Subjekt. Es iſt noch nicht frei, noch nicht das rein Allgemeine, das reine allgemeine Denken; dies iſt erſt im Denken. Ihr müßt daher auch, um Euern ſubjektiven Glauben zu verbreiten, äußere ſinnliche Mittel des Kultus zu Hülfe nehmen, wodurch eben das Subjektive bedingt und auch das Allgemeine erſt als ein ſubjektives gegeben iſt, ſtatt daß, wenn Ihr Euch nur auf das Denken ſtützt, Ihr all' dieſer ſinnlichen Mittel nicht bedürft, da ja das Allgemeine urſprünglich das Denken Aller iſt, der nothwendige Gedanke Aller, den Ihr nur eben wieder durch das Denken frei machen dürft von dem Endlichen und Subjektiven, um ihn ſogleich in ſeiner Nothwendigkeit bei Andern erſcheinen zu laſſen und jeden Zweifel in Ihnen zu vernichten. Das könnt Ihr aber eben nicht, weil Euer Denken mit dem Endlichen behaftet iſt, und durch die Subjektivität, in der es bei Euch noch befangen bleibt, das nothwendige Allgemein-

Digitized by Google

werden des allgemeinen Denkens getrennt und gehemmt wird. Deshalb sagt ja Hegel in seiner Religionsphilosophie *): „Man berufe sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen müsse man stehen lassen ꝛc.“ Vermöge dieser Subjektivität könnt Ihr Euch auch nicht gegen die Hegelsche Schule vereinigen, um uns auf wissenschaftlichem Boden entgegen zu treten; würdet Ihr sie aber aufgeben und davon frei werden: so würdet Ihr nicht mehr unsre Gegner sein. Diese Subjektivität ist aber auch der Grund, warum Ihr so geneigt seid, Andre zu verketzern und zu verdammen, weil Ihr ja überall nur Endliches, nur Euer subjektives Bewußtsein haben wollt. Wir lassen Euch aber gern Euer Wesen als praktische Theologen und Prediger nach Eurer Weise treiben, weil doch immer in dieser Subjektivität das Allgemeine mitgegeben wird, um nach und nach frei zu werden von derselben durch die Wissenschaft. Wenn Ihr aber auf wissenschaftlichem Wege gegen die Philosophie auftretet, um dieses Freiwerden zu verhindern, und Euch nur auf Euern Glauben, auf Euer Gefühl, also auf Euer subjektives Bewußtsein berufen könnt: so müssen wir Euch bekämpfen, und natürlich siegreich bekämpfen, da Ihr eigentlich durch Eure Schuld wehrlos seid — und wir haben das Recht über Euch zu spotten, da Ihr so beschränkt seid, nicht einzusehen, daß Ihr Euch in einen Streit wagt, in welchem Ihr nicht anders als wehrlos sein könnt. Mit jenen praktischen Theologen, die sich gar nicht in diesen Streit mischen, sondern ihren Beruf nach ihrer Ueberzeugung erfüllen, mit dem festen Vertrauen, daß Gott seine Kirche schütze und daß diese nicht untergehen könne, sind wir völlig einverstanden. Denken sie sich dabei aber etwas Andres als wir, vermöge ihres subjektiven Standpunktes: so ist es nicht unsre Sache, sie weiter deshalb zur Rechenschaft zu ziehen; sie sind, wenn auch nicht grade dem Freiwerden des Allgemeinen von dem Subjektiv-Endlichen unmittelbar förderlich, doch wenigstens demselben nicht hinderlich. Unser Friede mit ihnen ist geschlossen.“

Soll unsre Untersuchung wirklich unparteiisch sein, d. h. ist

*) Vergleiche S. 13.

Digitized by Google

es uns um Wahrheit, nicht blos um den Sieg unsrer Partei zu thun: so müssen wir den Gegnern der Hegelschen Philosophie ein Prinzip zutrauen, auch wenn sie selbst sich desselben nicht bestimmt bewußt sein sollten. Der Philosoph muß sich nicht dazu herablassen, blos der Advocat seiner Partei zu sein. Ist ihm die Wahrheit wirklich das Höchste: so muß er auch ihrer Kraft die wirkliche Entscheidung zutrauen und diese Entscheidung allein gelten lassen. Er darf nicht, wie der Advocat, sich sorgfältig hüten wollen, seinen Gegner selbst auf die Waffen aufmerksam zu machen, deren er sich bedienen kann. Wenn nun in einem Gegensatze nur ein Glied erkannt ist: so muß sich das andre dagegen construiren lassen, und sobald Indicien von der Möglichkeit eines solchen vorhanden sind und somit die Bedenklichkeit entsteht, daß wir noch nicht an der Gränze des Absoluten angelangt sein dürften: so ist es Pflicht der unparteiischen Wahrheitsliebe, das entgegengesetzte Prinzip zu supponiren und durch wiederholte Operationen, von diesem Standpunkte aus, nach definitiver Entscheidung zu trachten.

Der Streit zwischen Religion und Wissenschaft soll, wie wir bemerkten, bereits definitiv entschieden sein; dennoch dauert dieser Streit nicht nur fort, sondern er erneuert sich um so ernstlicher. Das Vertrauen des Philosophen auf die Kraft der Wahrheit, wenn es eben so groß ist als das Vertrauen des Theologen auf die Kraft des göttlichen Geistes, muß ihm diese definitive Entscheidung selbst verdächtig machen, und der Philosoph muß der erste sein, der, so sehr er auch die Philosophie für unfehlbar halten mag, sich selbst keine Unfehlbarkeit zutraut. Die Geschichte alles Philosophirens muß ihn gegen diesen Fehler schützen. Den Ernst der Gegner ehrend, wird er tiefer in das Leben des Streits eingehen müssen, um zu der bestimmten Erkenntniß dessen zu gelangen, worauf sich ihr Widerstand stützt. Er wird diesen Widerstand als ein Phänomen betrachten, das seiner Untersuchung um so würdiger ist, je mehr es ihm Ernst mit der Wahrheit sein wird.

Dies sind die Gesetze, die mich bei meiner gegenwärtigen Untersuchung leiten sollen, nur die Resultate sollen gelten, zu denen ich durch ihre strengste Befolgung gelange.

Digitized by Google

Die christliche Kirche oder, wenn wir lieber wollen, die Gegner der Hegelschen Philosophie innerhalb der Kirche, welche diese Philosophie von sich weisen, indem sie gegen die Resultate derselben protestiren, die dem wahren Christenthum feindlich sein sollen, stützen sich dabei auf keinen andern Grund, als auf die Autorität der heiligen Schrift, als die höchste. Sie verwerfen somit gleich von vorn herein die Vernunftoffenbarung, als die göttliche, und als die letzte Instanz in Religionssachen; sie treten also der Hegelschen Religionsphilosophie in dem wesentlichsten Punkte entschieden entgegen, indem sie sich zugleich der Nothwendigkeit, die göttliche Autorität der heiligen Schrift zu beweisen, für überhoben achten, weil diese eben als eine göttliche, als das unmittelbare Lebensprinzip der Kirche und des Christenthums, schon in sich die Kraft enthalten muß, sich zu schützen und gegen alles Feindliche zu behaupten.

Die Philosophie und Wissenschaft darf aber ihrerseits sich eben so wenig das Recht nehmen lassen, nach dem Grunde dieser Autorität zu fragen und sich dieses Grundes wo möglich bewußt zu werden. Sie muß, vermöge ihrer natürlichen Tendenz zur Einheit, nach einem Prinzip forschen, dessen sie sich völlig bewußt werden, um das sie wissen kann. Da aber ein Prinzip, als solches, nicht abgeleitet, also auch nicht durch etwas andres begründet werden kann, sondern gegeben sein, und als ein gegebenes zugleich auch als nothwendig in sich selbst feststehen muß: so wird sie das Prinzip alles Wissens nothwendig suchen müssen in der Einheit alles Wissens und Gewußten, oder in der Vernunfteinheit, als der Einheit alles Erscheinens.

Wenn nun aber die Gegner der Religionsphilosophie Hegel's die Vernunftoffenbarung als göttlich und als die höchste Instanz in Religionssachen verwerfen: so setzen sie offenbar die Autorität der heiligen Schrift über die Vernunft, und wenn sie die Nothwendigkeit dieser Autorität nicht beweisen und nicht bewiesen wissen wollen: so wollen sie diese selbst erkannt wissen als eine unmittelbar gegebne, als ein Prinzip, und zwar als das höchste Prinzip, von welchem keine Appellation an die Vernunftoffenbarung statt finden kann.

Digitized by Google

Allerdings müssen sie so verfahren, wenn sie ihre Stellung als Gegner der genannten Philosophie behaupten wollen, und sie dürfen auch nicht um ein Haar breit von dieser Anerkennung der Autorität der Bibel nachlassen; denn sobald sie der Vernunft nur die Möglichkeit einräumen, über die Göttlichkeit dieser Autorität aus eigner Machtvollkommenheit zu entscheiden: so geben sie ihr Prinzip auf, und ihr Kampf gegen die, ihrer Ansicht nach, dem Christenthum feindlichen Resultate der Philosophie ist vergebens. Ihre Inconsequenz rächt sich dadurch, daß sie der Philosophie alles Uebrige zugeben müssen. Daher ist es auch das Bestreben der Hegelschen Schule, ihre Gegner, wo möglich, von dem festen Standpunkte dieser Consequenz herabzuziehen, oder wenigstens auf demselben sie als lächerlich darzustellen; so wie die Gegner wieder, die Philosophie als eine im Irrthum befangene anerkennend, den Anspruch an dieselbe machen, daß sie selbst über das Verhältniß ihres Vernunftprinzips zu dem göttlichen Prinzip in der Autorität der heiligen Schrift in's Klare zu kommen suche. Sie appelliren gleichsam, wie Luther von einem übelunterrichteten an einen besser zu unterrichtenden Papst, von einer noch irrenden an eine vollendete Philosophie.

Inzwischen stehen beide Parteien noch gleichsam in zwei von einander getrennten Welten einander gegenüber. Die Philosophie, indem sie ihr Prinzip in der Einheit alles Erscheinens, wie sich diese in der Vernunft und als Vernunft offenbart, aufsucht und feststellt, bleibt auch innerhalb der Welt des Erscheinens. Die Gegner derselben aber, ihr Prinzip in der göttlichen Autorität der heiligen Schrift, oder vielmehr diese selbst als Prinzip aller wahren Religionserkenntniß aufstellend, und dieses Prinzip von der Vernunftoffenbarung trennend, stellen es damit zugleich auch außer der Welt des Erscheinens und über dieselbe; denn sonst würde es mit der Einheit des Erscheinens in der Vernunft zusammenfallen und sich derselben ein- und unterordnen; dann könnten sie aber nicht mehr Gegner der Philosophie sein. Ihre Basis liegt also außer und gleichsam jenseit der Welt des Erscheinens, und ist somit nothwendig supernaturalistisch und Basis des Supernaturalismus. Der Theologe, der die Bibel als seine

Digitized by Google

höchste Instanz erkennt, ist daher auch nothwendig Supernaturalist, und er muß sich, wenn er anders nicht inconsequent sein will, auch zum Supernaturalismus, dessen ganzem wahren Umfange nach, bekennen, d. h. zu allem, was streng folgerecht durch das Prinzip des Supernaturalismus bedingt und nothwendig gegeben ist. Wollte er Ausnahmen machen, so würde er sich allerdings in das Gebiet des bloßen Meinens verirren. Eben so wird die Philosophie, wenn sie Religion und Christenthum aus der Vernunftoffenbarung ableitet und durch die Vernunfteinheit bedingt, rationalistisch sein, und Hegel's Religionsphilosophie wird, so fern sie Anspruch macht, das vollendete System der Vernunftoffenbarung darzustellen, auch nothwendig als Vollendung des Rationalismus geltend zu machen sein.

So concentrirt sich also der Streit wieder in dem Gegensatze zwischen Supernaturalismus und Rationalismus. Der Rationalist kann aber durchaus nicht Gegner der Hegelschen Philosophie sein, und er versteht weder sich selbst und den Rationalismus, noch die Hegelsche Religionsphilosophie und die Philosophie überhaupt, wenn er es dennoch sein will. Das richtige Verständniß auf beiden Seiten kann aber allein zur definitiven Entscheidung führen.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Weſen des Supernaturalismus, wie er ſich ſelbſt erkennen muß ſeiner Wahrheit nach, und Hegel's Religionsphiloſophie als Gegenſatz deſſelben dargeſtellt.

Was iſt es eigentlich, das die klare Erkenntniß des Streits trübt? Das ſo viele, die dem Rationalismus im Weſentlichen nicht hold ſind, auf dem Wege zur Entſchiedenheit für den Supernaturalismus zurückhält, und ſo die Zeit größtentheils in einem Schwanken zwiſchen Rationalismus und Supernaturalismus feſtbannt? Es iſt die falſche Scham der Zeit. Der eigentliche Trennungspunkt, der den Zwieſpalt veranlaßte, war das Wunder und der wunderbare Urſprung des Chriſtenthums. Die falſche Scham der Zeit will das Wunder nicht gelten laſſen aus Furcht vor Brandmarkung mit dem Vorwurf des Aberglaubens. Sie, die Zeit der Aufklärung genannt, nicht ſowohl der Klarheit wegen in der umfaſſendſten Bedeutung dieſes Worts, ſondern wegen des vorherrſchenden Geſchreis gegen Geſpenſter- und Hexenſpuk, gegen alle Geiſter- und übernatürliche Erſcheinungen, fürchtet den vielleicht etwas zu ſchnell erworbnen Ruhm der Aufklärung zu verlieren, und nicht mehr ſo ſtolze Rückblicke auf den Aberglauben früherer Zeit und die mittelalterliche Finſterniß werfen zu dürfen.

Was iſt Aberglaube? Metaphyſik oder vielmehr Hyperphyſik als Reſultat ungeregelter Phantaſie. Wer z. B. Geiſtererſcheinungen für möglich hält, iſt deshalb noch nicht abergläubiſch. Es gehört dies zu ſeiner Metaphyſik, vermöge welcher er ſich ungewöhnliche, ihm ſonſt unerklärbare Erſcheinungen zu erklären ſucht. Mag dieſe Metaphyſik nicht die herrſchende der Zeit ſein, mag ſie aus einer frühern Zeit oder aus dem Volksleben ſtammen, mag ſie an ſich ein Irrthum ſein, darauf kommt es hier nicht an, beſonders in einem Felde, wo man überdies noch zu keiner beſtimmten Entſcheidung gelangt iſt, ſobald nur Verſtand und Ueberlegung die Phantaſie beherrſchen, oder wenn nur nicht verworrene Phantaſie ſelbſt die Mutter ſolcher hyperphyſiſchen Meinungen iſt. Meinungen entbehren ja überhaupt immer der

Digitized by Google

festen Haltung und Begründung durch ein erstes Prinzip, sonst wären sie eben nicht mehr Meinungen, aber nicht alle Meinungen sind deshalb Aberglaube. Aberglaube wird jene Meinungs-Hyperphysik nur, wenn sie, als Resultat verworrener Phantasie, das geregelte und besonnene Denken, die höhere Geistesthätigkeit, hemmt und verdunkelt.

Hinweg also mit der falschen Scham, wenn wir im Stande sind, das Wunder mit klarer Besonnenheit zu untersuchen! Ein edler Sinn für Wahrheit und ächte Geistesfreiheit müssen auch diese falsche Scham der Zeit überwinden, und so wie die Philosophie jedes Vorurtheil verbannen soll: so muß sie auch selbst das Vorurtheil gegen das Wunder verbannen, oder wenigstens darüber wachen, daß auch in Bezug auf das Wunder kein Vorurtheil statt finde. Selbst diejenigen, die, nicht durch die falsche Scham der Zeit befangen, dennoch aus Gründen sich gedrungen fühlen sollten, alles Wunder und Wunderbare zu verwerfen, sind wir berechtigt zu einer Revision dieser Gründe aufzufordern, und zwar, indem sie vom Standpunkte des Supernaturalismus aus diese Gründe prüfen, um auch ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Wir setzen uns also an die Stelle der Gegenpartei des Hegelschen Systems und lassen dieselbe sich rein so erklären, wie sie sich nothwendig erklären müßte, wenn sie sich klar und bestimmt ihrer Stellung auf der Seite des Supernaturalismus, so wie des ursprünglichen Streitpunktes bewußt wäre, d. h. eben rein im Sinn und Geiste des Supernaturalismus.

„Wir verwerfen," so wird die Gegenpartei Hegel's sprechen müssen, „das Hegelsche System als Vollendung des Rationalismus. Hegel's System hat geleistet, was kein andres philosophisches System zu leisten im Stande war; es hat den Rationalismus vollendet. Aber Hegel hat diesen dadurch nicht mit uns ausgeglichen und versöhnt; er hat vielmehr die bestimmteste Scheidung herbeigeführt. Wir sind uns eben durch sein System des innern Grundes des Streits, seinem ganzen Umfange nach, bestimmt bewußt geworden; wir sind nicht mehr unentschieden, was wir sind und sein sollen, und zweifeln deshalb nicht mehr an unserm Rechte, weil wir jetzt uns entschieden als Gegensatz des vollendeten Rationalismus erkannt haben,

Digitized by Google

und dieſen Gegenſatz als Supernaturalismus, dem Hegelſchen Rationalismus gegenüber, beſtimmt ausbilden und vollenden können."

„Ohne uns alſo durch die falſche Scham der Zeit anfechten zu laſſen, und, weil wir ſonſt unſern Gegnern etwas einräumen würden, das wir nicht wieder zurücknehmen könnten, erklären wir von vorn herein unumwunden, daß wir das Wunder nicht nur für möglich, ſondern zur Begründung der Religion als nothwendig erkennen. Wir behaupten, daß der wunderbare und übernatürliche Urſprung, eine Offenbarung als Wunder, nicht nur die Grundbedingung des Chriſtenthums, ſondern der Religion überhaupt, und daß die Religion an ſich in ihrer wahren Bedeutung ein Wunder ſei. Wir erklären uns alſo für Supernaturaliſten im ſtrengſten Sinne des Worts, und ſprechen mit dieſer Erklärung zugleich das Weſen des Supernaturalismus als Gegenſatz gegen den Rationalismus und die Hegelſche Vollendung deſſelben aus; wir wollen uns aber nicht ſchlechthin auf unſer Gefühl und auf den Glauben berufen, denn wir räumen es jetzt den Gegnern gar nicht mehr ein, daß wir auch auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkte nur dies vermögen; ſondern wir wollen unſre Erklärung und Behauptung begründen, und wir glauben es mit Erfolg thun zu können. Vorläufig deuten wir aber nur das Weſentliche deſſen an, worauf wir glauben, daß unſer Recht ſich ſtützen darf, und wodurch uns der Weg bezeichnet wird, den wir zu gehen haben, um den Inhalt unſrer Ueberzeugung als Supernaturalismus zu begründen und auszubilden."

„Voran ſtellen wir die heilige Schrift. Sie ſpricht es durchweg, von Anfang bis zu Ende, aus, daß Religion und Chriſtenthum auf eine übernatürliche Weiſe und durch Wunder in der Menſchheit begründet, entwickelt und zu einem beſtimmten Leben geſtaltet wurden, und wenn wir auch dieſen Umſtand nur obenhin, aber mit unbefangnem Blicke betrachten: ſo können wir uns nicht für berechtigt halten, etwas ſo Durchgreifendes, das mit dem Weſen des ganzen Inhalts ſo innig verwebt, durch welches ſelbſt dieſes Weſentliche als bedingt erſcheint, ja ohne welches, das meiſte und wichtigſte Weſentliche eine ganz andre, dem übrigen Zuſammenhange widerſprechende Bedeutung erhalten und dieſe in eine entgegengeſetzte umwandeln würde, als Nebenſache wegzuwerfen. Was man auch über die Inter-

Digitized by Google

pretation der heiligen Schrift — was auch Hegel*) über das Mitsprechen des Gedankens bei der Interpretation sagen mag: so wird man uns doch zugeben müssen, daß bei der Abfassung einer Schrift ebenfalls der Gedanke mitgesprochen habe, daß es der eigentliche Zweck der Interpretation sei und bleibe, diesen Gedanken zu finden und zu verstehen; daß, wenn der Gedanke, welcher bei der Interpretation mitspricht, ein ganz andrer und entgegengesetzter ist, als der, welcher bei der Abfassung mitsprach, und das Wunder durchweg mit feststellt und festhält, als etwas Wesentliches, der Gedanke aber, welcher bei der Interpretation mitspricht, dieses Wunder durchaus leugnet und verwirft, dies doch wohl etwas entschieden Entgegengesetztes ist."

„Ferner, daß wenn in einer Reihe von Schriften, wie die Bibel sie enthält, und die zu sehr verschiednen Zeiten abgefaßt wurden, doch nachgewiesen werden kann, daß der Gedanke, der bei der Abfassung mitsprach, im Wesentlichen ein Grundgedanke ist, und, wie verschieden er sich auch gestalten mochte, dennoch derselbe blieb, und daß das Wunder mit zu dem Wesen desselben gehört, es mit bedingt und durch dasselbe mit bedingt ist, und wenn nun der Gedanke, der bei der Interpretation mitspricht, ein andrer ist und das Wunder verwirft und ausschließt: so wird sich doch wohl nicht leugnen lassen, daß hier der Gedanke bei der Abfassung und bei der Interpretation nicht derselbe, sondern entgegengesetzt war, und daß der Gegensatz in diesem Gedanken liegen müsse. Wir werden also den ersten als den eigentlichen Inhalt zu respectiren haben, und es wird dann freilich auf uns ankommen, nach geschehener Prüfung ihn anzuerkennen oder ganz und gar zu verwerfen; aber wie er ist, müssen wir ihn lassen, und wir dürfen nicht behaupten, wenn wir, ohne unsern Anfangspunkt von dem Worte der heiligen Schrift zu nehmen, eine Vernunft-Theologie ganz entgegengesetzten Inhalts construiren, daß diese mit dem Inhalt der heiligen Schrift einerlei oder das sei, was die heilige Schrift eigentlich habe sagen wollen. Uebrigens stehen wir hier wieder bei dem ursprünglichen Anfangspunkte unsers Streits, da die Differenz zwischen dem Gedanken, der bei der Abfassung der heiligen Schrift mitsprach, und zwischen dem Gedanken, der bei der

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 19. u. 20.

Digitized by Google

Interpretation mitspricht, gleich ist der Differenz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus. Die Bibel enthält freilich, wie Hegel sagt, kein System, d. h. keine ausdrückliche Darstellung eines solchen, aber wenn sich in derselben ein Grundgedanke, und zwar supernaturalistischer Natur, nachweisen läßt, so muß dieser auch das Prinzip und Gesetz der Interpretation enthalten, und diese gegen jede willkürliche Künstelei schützen."

„Was die Hegelsche Schule uns einwenden kann, wenn wir uns in Absicht der Wunder auf das Zeugniß der heiligen Schrift berufen wollten, wissen wir sehr wohl, und wir wollen es versuchen, darauf zu antworten. Wenn Ihr, kann Hegel sagen, Euch auf die heilige Schrift beruft, indem Ihr das Wunder als etwas Wesentliches in ihr behauptet: so befindet Ihr Euch dennoch in einem Cirkel. Ihr beglaubigt das Wunder durch das Zeugniß der Bibel; wodurch beglaubigt Ihr aber die Bibel selbst? Durch unmittelbare Offenbarung? Durch göttliche Eingebung? Diese ist aber wieder ein Wunder. Ihr beglaubigt also das eine Wunder durch das andre, und dieses wieder durch das erste. Hier ist kein Halt. Es bleibt Euch nichts übrig, als Euch auf den Glauben und auf Euer Gefühl zu berufen; versucht Ihr dies aber, dann wissen wir, wie wir mit Euch fertig werden können. Gut. Wir berufen uns nicht auf Gefühl und Glauben; das Wunder soll sich gewissermaßen selbst beglaubigen."

„Wir behaupten und hoffen künftig zu beweisen, nicht nur die Möglichkeit, sondern die Nothwendigkeit des Wunders. Kein Wunder, kein Gott. Was Ihr uns in Euerm System als Gott darstellt, ist nicht Gott. Es ist die Lebenseinheit der Welt, aber nicht Gott. Indem Ihr diese Lebenseinheit der Welt als eine absolute abschließt, vernichtet Ihr die Gottheit. Euer Gott ist nicht Gott; ist nicht der Gott, dessen unser tiefstes Leben bedarf, nach dem es sich sehnt und sich immer sehnen wird; der das höchste und innerste Interesse der Menschheit ist. Der Gott, dessen wir bedürfen, ist der, welcher ist, wenn auch die ganze Welt nicht ist, der Ewige, und das Wunder ist eben der Beweis, daß Gott überall ist, auch da, wo die Welt, d. h. die Bedingungen des Erscheinens, wie sie als Zusammenhang und Einheit gegeben sind, nicht ist. Euer Gott ist nur, wenn und so fern er erscheint, und er ist nicht, sobald er nicht

Digitized by Google

erſcheint; das Wunder aber legt eben Zeugniß ab, daß er auch iſt, wenn und ſo fern er nicht erſcheint. Damit iſt aber zugleich das Weſen des Wunders ausgeſprochen. Es kann nicht Naturphänomen ſein und auch nicht als Naturphänomen erklärt werden, weil es ſonſt nicht dieſes Zeugniß ablegen könnte. Euer Gott iſt die Lebenseinheit alles Erſcheinens, aber dieſe Lebenseinheit iſt an das Erſcheinen gebunden; und weil ſie nur iſt, um das Erſcheinen zu bedingen: ſo iſt ſie ſelbſt durch das Erſcheinen bedingt; ſie trägt ſomit offenbar den Charakter des Geſchöpfs, nicht des Schöpfers. Sie iſt nicht die höchſte abſolute Freiheit. Das Wunder aber legt Zeugniß ab, daß Gott nicht blos iſt, um das Erſcheinen zu bedingen, daß er alſo auch nicht bedingt iſt durch das Erſcheinen; ſondern daß er die höchſte abſolute Freiheit und als Schöpfer auch Herr der Welt iſt, ein Begriff, der in der heiligen Schrift eine Bedeutung hat, von welcher das Hegelſche Syſtem keine Ahnung haben kann. Sobald dieſes eine Abſolute, das Ihr Gott nennt, nicht erſcheint, ſo iſt es nicht mehr; es iſt dann kein Lebendes mehr; es iſt todt; wie dies Hegel ſelbſt nicht leugnet. Das Wunder aber bezeugt uns, daß Gott iſt, auch ſo fern er nicht erſcheint und wann er nicht erſcheint; daß er ſtets ein lebender, nie ein todter ſein kann, auch wenn er nicht erſcheint. Aber aus allen dieſen Gründen wollen wir Euern Gott nicht. Er giebt uns keine Befriedigung, keinen Troſt. Er erhebt uns nicht über die Welt, denn er iſt ſelbſt nicht über der Welt. Er iſt immanent in der Welt und mit derſelben Eins, und er hält uns mit ſeiner Immanenz innerhalb der Welt oder innerhalb der Unendlichkeit befangen."

„Nur das Wunder erhebt uns über die Welt und befriedigt uns ganz. Darauf hätte Euch ſchon der Umſtand hinweiſen ſollen, daß keine Religion ohne Wunder begründet und in's Leben eingeführt wurde, daß alſo das Wunder das letzte und tiefſte Bedürfniß der Menſchheit, wie die Gottheit ſelbſt iſt, und der eigentliche Lebenspunkt des Religiöſen. Gebt Ihr uns alſo eine Religionsphiloſophie, welche das Wunder vernichtet, ſo gebt Ihr Religionswiſſenſchaft ohne Religion. Ihr gebt ſtatt der Religion nur vollendetes Daſein der Welt innerhalb des Daſeins der bewußten Individuen und innerhalb ihres Bewußtſeins; aber nicht das Sein Gottes, der abſoluten Frei-

Digitized by Google

heit. Leugnet Ihr die Möglichkeit des Wunders, so müssen wir Eure Lehre, die diese Unmöglichkeit begründet, von vorn herein als Pantheismus und dann natürlich als Atheismus und Fatalismus entschieden von uns weisen. Was Hegel auch sagen — wie künstlich er auch distinguiren mag, um den Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwehren; es wird ihm nur bei denen gelingen, welche, mit in dem Umfange des Rationalismus befangen, das Wunder zu leugnen geneigt sind. Nur diese Scheu vor dem Wunder, diese falsche Scham, welche, dem Vorwurf des Barbarismus im Denken entschlossen und aus Wahrheitsliebe die Stirn zu bieten, nicht den Muth hat, wird sich durch jene Distinctionen entweder überwältigen oder wenigstens beruhigen und zum Schweigen bringen lassen."

„Indem wir sogleich das Kind beim rechten Namen nennen und dadurch, daß wir die Nothwendigkeit des Wunders von vorn herein behaupten, unumwunden uns für Supernaturalisten erklären, haben wir die ganze Sache auf die Spitze gestellt. Die Streitenden wissen nun, woran sie sind; jeder muß fest auf seiner Seite Stand halten, und kann es auch, weil er bestimmt weiß, wofür er kämpft und gegen wen; und die definitive Entscheidung kann nicht mehr ausbleiben, weil nichts mehr umgangen und verdeckt werden kann."

„Wollten übrigens die Heglianer uns den Einwurf machen, daß das, was wir in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Wunders gesagt haben, noch kein rechtsgültiger Beweis für diese Nothwendigkeit sei und daß sich die Sache zuletzt wieder auf Subjektivität und Täuschung müsse zurückführen lassen: so erwidern wir hierauf, daß das eben Gesagte auch noch keine Beweisführung sein sollte; sondern daß wir uns nur bestimmt und entschieden aussprechen wollten, um einerseits uns selbst unsrer Stellung und des Wesentlichen von dem, was wir zu vertheidigen haben, bestimmt bewußt zu werden, andrerseits aber auch, um den Gegnern zu zeigen, daß wir bestimmt wissen, was wir wollen, daß wir ehrlich zu Werke gehen und nicht gesonnen sind, uns zu ducken und unter den Streichen durchzuschlüpfen."

Nachdem wir so die bestimmte Erklärung von Seiten des Supernaturalismus vernommen haben und zwar mit Ausscheidung alles Schielenden, Unbestimmten, zwischen Rationalismus und Supernaturalismus Schwebenden und Schwankenden: können wir es versuchen,

Digitized by Google

eben so das Wesen des Rationalismus in seiner Vollendung oder die Hegelsche Religionsphilosophie in möglichster Kürze dagegen zu stellen, um uns des Gegensatzes beider Parteien immer deutlicher bewußt zu werden, uns durch dieses Bewußtsein zur klaren Erkenntniß der beiderseitigen Gründe leiten zu lassen und so vielleicht eine endliche Entscheidung des Streits herbeizuführen.

Hegel's Religionsphilosophie stellt sich von vorn herein als eine solche dar, die den Supernaturalismus und das Wunder gänzlich ausschließt. Hegel hob den Dualismus zwischen Bewußtsein und Erscheinen auf. Wie er diese Aufhebung bewirkte, ob er sie wirklich philosophisch begründete, oder ob er sie aus bloßer Willkür unmittelbar setzte höchstens als Postulat, dies kann später erst untersucht werden; so viel ist gewiß, wenn er sie philosophisch begründete, so mußte er sie von einer unmittelbaren Thatsache deduciren; setzte er sie aus Willkür oder als Postulat, so mußte er sie selbst als unmittelbare Thatsache setzen. Es fragt sich aber, ob die Aufhebung des Dualismus zwischen Bewußtsein und Erscheinen schon die Ausschließung des Supernaturalismus und des Wunders bedingt; denn es fragt sich zugleich, ob dieser Dualismus anders aufgehoben werden kann, als innerhalb des Erscheinens selbst?

Wenn das Erscheinen außer den sich bewußten Individuen nicht mehr als verschieden gilt von dem, was innerhalb der bewußten Individuen vorgeht, Bewußtsein also nicht mehr innerlich wesentlich verschieden ist von dem Erscheinen, beide nicht mehr als zwei getrennte Welten einander gegenüberstehen, deren eine nur der Widerschein der andern ist; sondern wenn beide nur Eins, nur ein Erscheinen, oder das Erscheinen überhaupt sind: so ist dann freilich der Dualismus innerhalb des Erscheinens aufgehoben, aber noch keineswegs außerhalb desselben, d. h. es ist noch keineswegs die Möglichkeit aufgehoben, daß außer dieser Total-Einheit ein Sein denkbar und dieses in so fern ein Nichterscheinen sei, das also auch sei, ohne nothwendig zu erscheinen, also außer dem Erscheinen, ohne deshalb nichts oder nicht zu sein.

Aber freilich dieser Dualismus ist für die Philosophie eigentlich keiner; denn für sie ist das Außer oder Jenseits des Erscheinens gar nicht und kann für sie nicht sein, da sie selbst nur Erscheinen und

Digitized by Google

zwar innerhalb des Erscheinens ist. Es ist also dieses Außer oder Jenseit für sie allerdings ein Vacuum *). Woher kommt es aber, daß sie doch um das Vacuum weiß? Denn sie weiß doch um dieses Vacuum, selbst indem sie es bestreitet. Dies ist ein Zwiespalt in unserm Bewußtsein. Wie ist dieser Zwiespalt in unser Bewußtsein gekommen? Es müssen doch Indicien von einem solchen Jenseit vorhanden sein und immer vorhanden gewesen sein, mit welchen die Philosophie nichts anzufangen weiß und die sie eben deshalb für ein Vacuum erklärt.

Wie, wenn Hegel, indem er den Dualismus zwischen Bewußtsein und Erscheinen aufhob, oder indem er beide zur Einheit zusammenfaßte, zu weit gegriffen und dieses Jenseit mitgefaßt hätte? Wenn er, weil man doch nichts davon wußte oder wissen konnte, und es also in so fern ein Vacuum war, die Philosophie aber doch von allem Rechenschaft geben soll, es eben selbst zur Einheit alles Erscheinens, und somit die Totalität des Erscheinens zum Absoluten gemacht, oder das Vacuum erfüllt hätte mit der Totalität des Erscheinens? Dann mußte freilich die Einheit alles Erscheinens Gott sein, wenn doch einmal Gott sein soll — und da unser Bewußtsein nichts andres ist, als das sich selbst Erscheinen des Erscheinens: so mußte das Erscheinen sich nicht nur dem Einzelnen nach, sondern auch der Einheit alles Erscheinens nach erscheinen, und dieses Erscheinen der Einheit alles Erscheinens würde dann die Offenbarung Gottes sein oder — die Hegelsche Vernunft. Auf diese Art muß unser Bewußtsein freilich um Gott wissen; ja, es müssen die Entwickelungsformen unsers Bewußtseins und Denkens selbst der Beweis sein, daß Gott ist **). Unser Denken, die Offenbarung desselben, ist dann allerdings die Basis der Philosophie und Religion zugleich. Gott ist das Allgemeine, und Philosophie und Religion sind vollkommen Eins. So wird man Hegel'n vollkommen verstehen, wenn er in der Religionsphilosophie ***) sagt:

„Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst" — d. h. eben die Einheit der

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 21.

**) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 48.

***) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 5.

Digitized by Google

der Totalität des Erſcheinens, da alles Erſcheinen durch ſie nur Halt und Beſtehen hat — „Gott und Nichts als Gott“ — eben die Einheit der Totalität des Erſcheinens, als das Abſolute erkannt durch das Nichts, als ſeinen reinen Gegenſatz, denn das Nichts iſt der Maßſtab des Abſoluten — „die Explication Gottes.“ — Richtig, denn das ſich ſelbſt Erſcheinen der Einheit alles Erſcheinens in unſerm Bewußtſein, die Vernunft als Offenbarung Gottes in ihrer Entwickelung, muß ja eben die Philoſophie ſein, alſo die Offenbarung Gottes ſelbſt, alſo auch die Explication Gottes. — „Die Philoſophie explicirt nur ſich, wenn ſie die Religion explicirt, und indem ſie ſich explicirt, explicirt ſie die Religion.“

Iſt aber die Einheit alles Erſcheinens Gott, und das ſich ſelbſt Erſcheinen dieſer Einheit die Offenbarung Gottes: ſo wird auch dieſe Offenbarung Gottes ſich eben ſo verhalten, wie die Entwickelung unſers Bewußtſeins und Denkens, und es wird uns dieſe ſelbſt leiten können bei der Explication Gottes und der Religion, eben als die Offenbarung Gottes; oder vielmehr die Explication des Bewußtſeins und Erſcheinens, ſo fern ſie eben Eins ſind, wird alle Bedingungen der Explication und Erkenntniß Gottes enthalten.

Alles Erſcheinen ſetzt ein Verhüllt- oder Verborgenſein voraus, und das ſich ſelbſt Erſcheinen ein Verhüllt- oder Verborgenſein vor ſich ſelbſt. Aus dieſem Verhülltſein muß es heraustreten; es muß gleichſam das Verhülltſein ſich löſen, trennen, auseinandergehen in das Beſondre. Es muß Eins und das Andre werden, oder es muß erſcheinen. Es kann ſich aber dieſes Erſcheinen nicht vollenden zum wirklichen Erſcheinen, wenn das Eine nicht wieder Eins wird in dem Andern, wenn das Erſcheinen nicht zum ſich ſelbſt Erſcheinen, zum Bewußtſein wird. Die Einheit alles Erſcheinens vollendet ſich in dem Bewußtſein, indem ſie in dieſem wieder Eins wird mit dem Andern, und alſo Eins mit ſich ſelbſt.

Wodurch war denn aber dieſe Einheit des Erſcheinens zuerſt eine verhüllte oder verborgne? Wodurch war ſie verhüllt oder verborgen? Eben durch das Erſcheinen und in demſelben. Die Einheit des Erſcheinens verbirgt ſich in ſich ſelbſt und in dem Erſcheinen. Sie iſt zugleich eine verhüllte und eine ſich enthüllende, eine verborgne und eine ſich offenbarende. Sie iſt dann aber nur zunächſt als

Begriff, als ein Abſtraktes zu erfaſſen. Das Erſcheinen und die Einheit deſſelben an ſich ſind noch kein Bewußtſein, kein ſich ſelbſt Erſcheinen. Das Erſcheinen und die Einheit deſſelben wird erſt Bewußtſein durch das ſich ſelbſt Erſcheinen. Das Erſcheinen iſt eben bewußtlos und körperlich, ſo fern es noch nicht ſich ſelbſt erſcheint. Durch das ſich ſelbſt Erſcheinen wird es Bewußtſein, geiſtig, Geiſt. Daher Hegel's Begriff des Geiſtes, der zum Theil daſſelbe ſagt, nur ohne beſtimmte Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen bewußtloſem, d. h. bloßem Erſcheinen für das ſich ſelbſt Erſcheinen und dem bewußten oder ſich ſelbſt Erſcheinen, wodurch er das Anſehen eines Cirkels gewinnt. „Sehen wir," ſagt Hegel*), „vorläufig nach, was Geiſt iſt, ſo iſt er dies: ſich zu manifeſtiren, für den Geiſt zu ſein. Der Geiſt iſt für den Geiſt, und zwar nicht nur auf äußerliche zufällige Weiſe, ſondern er iſt nur in ſo fern Geiſt, als er für den Geiſt iſt, dies macht den Begriff des Geiſtes ſelbſt aus." Der Geiſt iſt für den Geiſt, alſo für ſich ſelbſt; er iſt das ſich ſelbſt Erſcheinen des Erſcheinens.

Wenn der Geiſt eben Geiſt iſt, ſo fern er für den Geiſt iſt; ſo iſt er Geiſt, ſo fern er ſich ſelbſt erſcheint, alſo ſo fern er Bewußtſein iſt. Aber auch das Bewußtloſe iſt für den Geiſt; auch dieſes erſcheint dem Geiſt und iſt für den Geiſt, denn wofür ſollte es ſonſt ſein? Iſt denn aber das Bewußtloſe ſchon Geiſt? Dies hätte Hegel gewiß nicht unbedingt zugegeben. Der Zuſatz Hegel's „und zwar nicht auf äußerliche zufällige Weiſe, ſondern er iſt nur in ſo fern Geiſt, als er für den Geiſt iſt" läßt zwar ahnen, was Hegel gedacht hat, der Ausdruck bewegt ſich doch aber gewiſſermaßen im Cirkel.

Hegel würde nicht zugegeben haben, daß das Bewußtloſe, ſo fern es als bewußtlos erſcheint, ſchon Geiſt iſt. Eben ſo wenig kann er zugeben, daß das, was dem Geiſt erſcheint, und durch dieſes Erſcheinen eben Geiſt ſein ſoll, ſchon Geiſt ſei, daß alſo der Geiſt als Geiſt dem Geiſt erſcheine; dies wäre offenbar ein Widerſpruch. Denn wenn Geiſt nur das iſt, was als Geiſt für den Geiſt iſt, ſo liegt in dieſem „als Geiſt" ſchon wieder die Nothwendigkeit, daß es als Geiſt

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 13.

Digitized by Google

für den Geiſt ſein mußte, ehe es für den Geiſt war, und ſo rückwärts in's Unendliche. Dies ſtellt aber entweder den Dualismus wieder her, indem es in dem Bewußtſein ein Prinzip ſetzt, ganz different von dem Erſcheinen außer dem Bewußtſein, und zurückführt auf die Vorausſetzung eines Abſoluten oder Geiſtigen, in welchem das Für-etwas-ſein, als Nothwendigkeit in dem Begriff ſeines Weſens, aufgehoben iſt. Es muß alſo in der ganzen Begriffsbeſtimmung der Ausdruck „Geiſt" verſchiedner Bedeutung ſein; einmal als Einheit des Erſcheinens, ſo fern darin die Tendenz iſt, ſich ſelbſt zu erſcheinen, Geiſt zu werden — „Geiſt iſt, was ſich manifeſtirt" — denn in ſo fern würde auch das bewußtloſe Erſcheinen, weil es mit in der Tendenz des Manifeſtirens liegt, in den Umfang des Begriffs „Geiſt" gehören, nicht als Bewußtloſes, Körperliches, ſondern ſo fern es eben die Tendenz hat ſich zu manifeſtiren — dann aber zweitens, ſo fern es wirklich iſt für den Geiſt, alſo für ſich ſelbſt, als vollzognes Manifeſtiren, als bewußtes Erſcheinen. Dies will Hegel unſtreitig bezeichnen mit den Worten: „ſondern er iſt nur in ſo fern Geiſt, als er für den Geiſt iſt."

Das Wahre alſo, was bei der Begriffsbeſtimmung Geiſt im Hintergrunde liegt, iſt, daß das, was erſcheint, im bewußtloſen und bewußten Erſcheinen daſſelbe ſein müſſe, oder die Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens. Dieſes Idem würde das genus ſein müſſen, in Ermangelung welches Hegel den Ausdruck Geiſt in verſchiedner Bedeutung nahm, verführt durch den noch nicht zur Klarheit gediehenen Begriff des ſich ſelbſt Erſcheinens.

Es würde alſo nach Hegel die Einheit des Erſcheinens ein Geiſtwerden ſein, nicht ein Geiſtſein, und ſo ſind wir auf den Punkt gekommen, den wir hier als beſonders zu beachten und feſtzuhalten, gleich im Voraus wieder bezeichnen müſſen; denn dieſes Geiſtwerden iſt es eben, was der Supernaturalismus nicht als Gott anerkennen will, und dem er das unmittelbare Geiſtſein, als das Abſolute, entgegenſetzt. Er kann das Geiſtwerden, wenn es auch als ein abgeſchloſſenes erſcheint, nicht als das rein Abſolute erkennen, eben weil es ein Geiſtwerden, alſo ein Werden iſt.

Doch wir wollen Hegel'n weiter vernehmen. In dieſem Geiſtwerden der Einheit des Erſcheinens ſetzen ſich aber nothwendige

Digitized by Google

Differenzen, analog den Verhältniſſen des Bewußtſeins, welche nur der innere Ausdruck der Differenzen in dem Erſcheinen überhaupt ſind, gegeben durch die Bedingungen des Lebens in dieſem Erſcheinen. Dieſe Differenzen laſſen ſich auf zwei Gegenſätze zurückführen, nämlich zwiſchen Subjekt und Objekt, und zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen. In unſerm Bewußtſein iſt der Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt, und natürlich ein Verhältniß zwiſchen beiden. Wenn wir etwas wiſſen, ſo wiſſen wir, daß wir wiſſen, daß wir Wiſſende ſind; wir erkennen uns als wiſſende Subjekte oder Subjekte des Wiſſens, jeder alſo ſich als Subjekt. Wir wiſſen aber auch, daß wir etwas wiſſen, daß etwas Gewußtes in unſerm Wiſſen iſt, daß unſer Wiſſen zugleich Gewußtes, alſo Objekt des Wiſſens iſt. Das Gewußte erkennen wir als Gegenſatz unſers activen Wiſſens oder unſrer als Subjekt, als außer dieſem. Dieſer Gegenſatz zwiſchen Wiſſen und Gewußtem, zwiſchen Subjekt und Objekt, bedingt die Differenz und den Gegenſatz zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen. Jeder Wiſſende betrachtet das in ihm Wiſſende als ſich ſelbſt, das Gewußte als außer ſich, und wir betrachten in ſo fern das wiſſende Subjekt, ſo fern es nicht ein Gewußtes iſt, eben als Subjekt, als ein Unmittelbares, das Gewußte aber als ein durch das Wiſſen Vermitteltes, als Erſcheinen, ſo wie das Subjekt als das Wiſſende, dem es erſcheint.

Dieſer Gegenſatz zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen begründet den ſubjektiven und objektiven Standpunkt des Bewußtſeins. Der ſubjektive Standpunkt zeigt uns blos, daß wir wiſſen und wie wir wiſſen; der objektive, was wir wiſſen und wie unſer ſubjektives Wiſſen wieder bedingt iſt durch das Gewußte überhaupt.

Wir wiſſen aber zugleich ein jeder, daß wir, das Subjekt des Wiſſens, ein Endliches ſind. Wir können dies freilich nur vom objektiven Standpunkte aus wiſſen, aber wir müſſen es auch nothwendig wiſſen, weil wir nothwendig nicht blos vom ſubjektiven Standpunkte aus wiſſen können, ſondern auch immer vom objektiven Standpunkte aus wiſſen müſſen, und umgekehrt. Dagegen wiſſen wir zugleich, daß das Gewußte, ſo fern es erſcheint, alſo ſich dem Wiſſen darbietet, ebenfalls endlich iſt, daß aber dieſes Darbieten das geſammte Endliche nie erſchöpft, daß das Endliche nie aufhört ſich

Digitized by Google

darzubieten als Gewußtes, und wir erkennen somit das Gewußte oder zu Wissende, die Objekte des Wissens oder die Summe des Erscheinens als ein Unendliches. Dies stellt sich in unserm Bewußtsein als Gegensatz des Endlichen und Unendlichen dar.

Beide Gegensätze combinirt, geben das Endliche und Unendliche auf dem subjektiven und das Endliche und Unendliche auf dem objektiven Standpunkte.

Auf dem subjektiven Standpunkte des Endlichen erkennt sich das Subjekt zwar als ein endliches, denn es muß sich so erkennen, aber es affirmirt sich im Gegensatz gegen das Unendliche, und es negirt also dieses — jedoch nur innerhalb seines subjektiven Standpunktes — d. h. es affirmirt sich nicht überhaupt und an sich, sondern nur als das wissende, und es negirt das Unendliche ebenfalls nicht überhaupt und an sich, sondern nur als wissendes, so fern das Unendliche als Nichtwissendes gelten muß auf diesem Standpunkte, oder blos als Gewußtes. Diese Erklärung des subjektiven Affirmirens und Negirens ist von Hegel nicht beachtet oder vielmehr nicht erkannt worden. Der Grund davon liegt eben so tief mit in der Basis seines Systems, als er auf dasselbe Einfluß gehabt hat, darum soll aber meine Erklärung nur als eine vorläufige Andeutung gelten, ohne tiefer in die Darstellung des Hegelschen Rationalismus einzugreifen. Doch nun weiter!

Das Subjekt erkennt sich auf dem subjektiven Standpunkte des Endlichen vermöge dieses Affirmirens als ein bleibendes dem Gewußten gegenüber, als ein identisches und aprioriſches, oder vielmehr eben als das prius. Es erkennt sich in seinen Beziehungen auf alles Gewußte und zu Wissende überhaupt, und die Bedingungen dieses Wissens als von sich, dem Subjekt, ausgehend und als aprioriſche. Dies giebt nun das Wissen um das Bewußtsein als Wissen um das Wissen, oder die Wissenschaft des Wissens, die Hegelsche Logik, und in ihr werden ebenfalls die oben nachgewiesenen drei Stufen des Erscheinens hervortreten, nämlich das Verhülltsein, das Auseinandertreten zum Besondern und das Einswerden mit dem Andern in der Form des Begriffs, des Urtheils und des Schlusses.

Das Unendliche auf dem subjektiven Standpunkte wird sich darstellen als eine mit dem Endlichen behaftete und durch die

Endlichkeit bedingte Unendlichkeit, eine Unendlichkeit, die sich setzt durch Negiren in's Unendliche — Hegel's schlechte Unendlichkeit. — Sie giebt hier, wie sie durch den subjektiven Standpunkt bedingt ist, als gewußtes und durch das Wissen bedingtes Unendliches, als Objekt des Wissens das Erscheinen und die Unendlichkeit des Erscheinens, und auch hier treten wieder die Momente des Erscheinens hervor, das Verhülltsein des Erscheinens oder der Einheit des Erscheinens, das Auseinandertreten zum Besondern und das Einswerden mit dem Andern. Aber wirkliches Erscheinen bleibt hier nur das Besondre, das eigentliche Erscheinen, das Aposteriorische. Die Einheit des Erscheinens aber tritt hier nur hervor als subjektive, als apriorische durch das Subjekt, als wissendes, bedingte und somit abstrakte Allgemeinheit, und somit als vorausgesetzte Einheit. Aber sie wird vorausgesetzt vor dem Besondern als verhüllte, und nach dem Besondern als enthüllte Einheit, als das verhüllte und als das enthüllte Allgemeine. Darum ist eben hier auch das Besondre eben die schlechte Unendlichkeit Hegel's. Dieser subjektive Standpunkt des Unendlichen ist das Gebiet, in dem sich alle Hypothesen der Wissenschaft bewegen. Jede Hypothese ist ein vorausgesetztes Allgemeines, aber vorausgesetzt vor dem Besondern, als ein verhülltes, und vorausgesetzt nach dem Besondern, als ein enthülltes.

Das Endliche auf dem objektiven Standpunkte erkennt sich nicht nur als endliches Subjekt, sondern es negirt sich auch gegen das Unendliche, nicht mehr als wissendes, sondern an sich; es affirmirt also das Unendliche an sich. Es negirt sich selbst, somit aber auch alles Endliche, das Endliche im Unendlichen, und setzt das Unendliche als reines unendliches Sein (?). Das Endliche vernichtet sich selbst und erkennt sich nur als Accidentelles des Unendlichen, und dieses Erkennen ist Religion. Es tritt aber wieder hervor nach den drei Momenten des Erscheinens, des Verhülltseins des Erscheinens, des Auseinandergehens zum Besondern und des Einswerdens mit dem Andern, als verhüllter Begriff der Religion (als Ahnung), als Auseinandergehen zum Besondern, oder Religion als Wissen und Wissenschaft, und als Einswerden mit dem Andern, als Cultus und Andacht.

Das Unendliche auf dem objektiven Standpunkte, als das

Digitized by Google

reine unendliche Sein, als das Ewige, giebt ſich als ſolches rein objektiv nach den drei Momenten des Erſcheinens, und zwar zuerſt, im Zuſtande des Verhülltſeins, als Subſtanz, als rein objektive, alles Endliche und Subjektive bedingende Einheit des Erſcheinens; im Zuſtande des Auseinandertretens zum Beſondern, als innere Lebenseinheit des Erſcheinens, als Natur und Naturleben, und endlich auf der Stufe des Einswerdens mit dem Andern, als Geiſt oder Gott.

So ſtellt ſich alſo das Philoſophiren als Explication ſeiner ſelbſt und Gottes dar in den drei verſchiednen Momenten des Erſcheinens, und vierfach nach den Verhältniſſen zwiſchen Objekt und Subjekt, zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen:

1) als Form des Begriffs, als vorausgeſetzte Allgemeinheit vor dem Beſondern, als verhüllter Begriff der Religion oder Ahnung, und als Subſtanz;
2) als Urtheil, als Beſondres, als Religionswiſſen und als Naturleben;
3) als Schluß, als vorausgeſetztes Allgemeines nach dem Beſondern, als Cultus und als Geiſt oder Gott.

Dieſe Lebensverhältniſſe des Geiſtwerdens der Einheit alles Erſcheinens wiederholen ſich aber auch in dem Leben der menſchlichen Geſammtheit als geſchichtliches Erſcheinen und in geſchichtlichem Verhältniß. Es wird ſich in dem Geſammtleben der Menſchheit und deſſen geſchichtlicher Entwickelung auch die ſubjektive und objektive Seite paralleleſiren als Leben des Wiſſens und Leben der Religion, der Wiſſenſchaft und der Religion, und zwar ebenfalls nach den drei Stufen des Erſcheinens, als Verhülltſein, als Auseinandergehen zum Beſondern und als Einswerden mit dem Andern. Auf der ſubjektiven Seite als Verhülltſein des Wiſſens und Gewußten ſeiner Einheit nach, als Ahnung der Einheit des Wiſſens, des Gewußten und zu Wiſſenden, oder als Wiſſenstrieb; als Auseinandergehen zum Beſondern, oder als Beſondres im Wiſſen, als Mannigfaltigkeit beſtimmter Wiſſenſchaften, und endlich als Einswerden mit dem Andern oder als enthülltes Wiſſen und Gewußtſein, als enthüllte Einheit des Gewußten und zu Wiſſenden, oder als Vollendung des Wiſſens. Auf der objektiven Seite wieder als verhüllter Religionsbegriff, als religiöſe Ahnung oder als religiöſer Trieb; als Ausein-

Digitized by Google

andergehen zum Beſondern in den verſchiednen beſtimmten Religionen, den ſogenannten hiſtoriſchen Religionen Hegel's; und endlich als Einswerden mit dem Andern — die Vollendung der Offenbarung Gottes, die vollendete Religion, oder, wie Hegel ſagt, das Chriſtenthum; aber nicht das Chriſtenthum, wie es bisher noch erſchienen iſt, behaftet mit der Subjektivität des Endlichen — denn in ſo fern iſt es noch kein Allgemeines — ſondern gehört noch mit zu den hiſtoriſchen Religionen. Als vollendete Offenbarung Gottes iſt es eben vollendete Offenbarung der Vernunft, die Explication der ewigen Wahrheit in ihrer Objektivität, die Vollendung der Philoſophie, in der eben dann Wiſſenſchaft und Religion, die ſubjektive und objektive Seite, Eins ſind, und das ganze geiſtige Leben der Menſchheit eine untheilbare vollendete innere Einheit.

Was ich hier über das Hegelſche Syſtem geſagt habe, um daſſelbe hinſichtlich der Religionswiſſenſchaft auf ſein eigenſtes Weſen in ſeinem Brennpunkte zu concentriren, wird, glaube ich, hinreichend ſein zu zeigen, daß ich dieſes Weſen wirklich gefaßt, verſtanden und durchdrungen habe, ohne daß es nöthig ſein wird, Alles mit einzelnen Stellen zu belegen oder gar die Darſtellung aus einzelnen Stellen zuſammen zu ſtümpern, überhaupt eine vergebliche Mühe für den, der ein Syſtem nicht mit einem Blick zu faſſen und zu umfaſſen vermag. Dieſer Prachtbau des Denkens (denn das iſt Hegel's Syſtem wirklich), den man den vollendeten wahren Pantheismus des Denkens, ein Epos in der Form des reinen Denkens nennen könnte, läßt uns aber, wenn wir einer Gegenpartei gegen denſelben Gerechtigkeit widerfahren laſſen wollen, die Frage übrig, ob er auch mehr ſei als ein Werk der dichtenden Vernunft, oder nur wirklich als Epos, ein ſolches? Ob die Religion, welche dieſes Epos lehrt, wirklich objektive Gültigkeit habe, oder ob ſie nur eine ſubjektive Erſcheinung, d. h. ein großartiges Gedicht ſei?

Der Supernaturalismus wird gegen dieſes Epos, ſo fern es auf objektive Gültigkeit Anſpruch macht, gleich von vorn herein die Einwendung machen, daß eben Gott in demſelben nicht ein Geiſtſein, ſondern ein Geiſtwerden, alſo ein Werden, und ſomit in ſich nicht das wahre Abſolute iſt. Er wird ferner zu der Behauptung (S. 38.), daß auf dem objektiven Standpunkte des Endlichen, das

Digitized by Google

Subjekt als Endliches ſich ſelbſt und alles Endliche, das Endliche im Unendlichen negire und das Unendliche dadurch als ein unendliches Sein ſetze, ein großes und bedenkliches Fragezeichen machen.

Was die erſte Einwendung betrifft, ſo glaubt er ſich zu derſelben dadurch berechtigt, daß Gott als ein Geiſtwerden, alſo als ein Werden, nach Hegel's eigner Vorſtellungsart vom Werden, nie wirklich iſt, ſondern nur immer wird, alſo, wie alles Werden, nie iſt. Es iſt hier eine völlige Analogie mit dem logiſchen Cirkel, wo immer das Folgende durch das Vorige, und das Vorige durch das Folgende bedingt iſt, der alſo in ſich durchaus keinen Halt hat. Denn wenn die Einheit des Erſcheinens Geiſt iſt, ſo fern ſie ſich manifeſtirt: ſo iſt ſie Geiſt in dem Manifeſtiren und durch daſſelbe; ſie iſt alſo nur Geiſt in dem Moment, als ſie ſich manifeſtirt, nicht vor demſelben. Nun manifeſtirt ſie ſich aber in jedem Moment, ſie manifeſtirt ſich alſo in jedem Moment, und manifeſtirt ſich in jedem Moment nicht, da jeder Moment des Manifeſtirens ein Moment vor einem andern und nach einem andern iſt. Sie iſt alſo in jedem Moment Geiſt und nicht Geiſt, d. h. ſie wird Geiſt, aber ſie iſt nie Geiſt. Dies ſind Folgerungen, ganz im Sinne des Hegelſchen Syſtems, und eben ſo conſequent. Sie bedingen aber in der Einheit des Erſcheinens, eben ſo, wie die Tendenz Geiſt zu werden oder ſich zu manifeſtiren, die Tendenz nicht Geiſt zu werden und ſich nicht zu manifeſtiren. Wir erhalten alſo in dieſem Manifeſtiren ein völliges Geiſtwerden. Iſt alſo die Einheit des Erſcheinens, oder, vielleicht lieber wie Hegel ſagt, „der Geiſt nur Geiſt, ſo fern er ſich manifeſtirt," ſo iſt er nicht Geiſt, ſondern er wird Geiſt, und er iſt alſo eben als Geiſt nie ein Sein, ſondern immer nur ein Werden, oder er müßte denn an und für ſich vor allem Werden Geiſt ſein, d. h. vor allem Manifeſtiren und unabhängig von allem Manifeſtiren; dann wäre er aber nicht Geiſt, ſo fern er ſich manifeſtirt, und Hegel würde ſich ſelbſt widerſprechen. Es muß alſo gleichſam als Grundlage alles Erſcheinens ein Allgemeines angenommen werden, das an ſich nicht Geiſt iſt, ſondern durch das Erſcheinen erſt Geiſt wird; da es aber außer dem Erſcheinen nicht iſt, ſondern nur in demſelben, ſo iſt auch außer dem Erſcheinen kein Geiſt, alſo kein Geiſtſein, ſondern es iſt überhaupt nur ein Geiſtwerden.

Digitized by Google

Das Erſcheinen ſelbſt wird Geiſt, es iſt ſelbſt das Werden des Geiſtes, das Erſcheinen iſt ſelbſt Gott, alſo die Welt iſt Gott.

Hegel ſagt in der Religionsphiloſophie*): „Gott in ſeiner Allgemeinheit, dies Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Beſonderheit iſt, iſt das abſolute Beſtehen und allein das Beſtehen, und was beſteht, hat ſeine Wurzel, ſein Beſtehen nur in dieſem Einen. Wenn wir dieſen erſten Inhalt ſo auffaſſen, ſo können wir uns ſo ausdrücken: Gott iſt die abſolute Subſtanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit, Alles andre, was wirklich iſt, iſt nicht für ſich wirklich, hat kein Beſtehen für ſich; die einzig abſolute Wirklichkeit iſt allein Gott; ſo iſt er die abſolute Subſtanz.“

„Hält man dieſen Gedanken ſo abſtrakt feſt, ſo iſt es allerdings Spinozismus. Die Subſtantialität, die Subſtanz als ſolche, iſt auch gar nicht unterſchieden von der Subjektivität. Aber zu der gemachten Vorausſetzung gehört auch dies: Gott iſt der Geiſt, der abſolute Geiſt, der ewig einfache, weſentlich bei ſich ſeiende Geiſt. Dieſe Idealität, Subjektivität des Geiſtes, welche Durchſichtigkeit, Idealität von allem Beſondern iſt, iſt eben ſo dieſe Allgemeinheit, dieſe reine Beziehung auf ſich ſelbſt, das abſolute bei ſich ſelbſt Sein und Bleiben.“

„Wenn wir ſagen „Subſtanz,“ ſo liegt darin, daß dies Allgemeine noch nicht gefaßt iſt, als konkret in ſich: wird es ſo gefaßt, als konkret in ſich, ſo iſt es Geiſt; dieſer bleibt auch in ſeiner konkreten Beſtimmung in ſich dieſe Einheit mit ſich, dieſe Eine Wirklichkeit, welche wir ſo eben Subſtanz hießen. Eine weitere Beſtimmung iſt, daß die Subſtantialität die Einheit der abſoluten Wirklichkeit mit ſich ſelbſt, nur Grundlage, ein Moment in der Beſtimmung Gottes als Geiſtes iſt. Die Verunglimpfung der Philoſophie geht vorzüglich von dieſer Seite aus, man ſagt: die Philoſophie müſſe Spinozismus ſein, wenn ſie conſequent ſei, und ſo ſei ſie Atheismus, Fatalismus.“

Eine genauere Betrachtung dieſer Stelle, die ſich darauf einließe nachzuweiſen, was Hegel hier vermöge ſeines Standpunktes auf eigenthümliche Weiſe aus zwei ganz heterogenen Gebieten zu-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 50. u. 51.

Digitized by Google

sammengefaßt und so nothwendig sich selbst in Beziehung auf den Spinozismus getäuscht hat, kann hier nicht statt finden. Dies muß einer Beleuchtung des Standpunktes der Hegelschen Philosophie selbst aufbehalten bleiben, die in Kurzem wird eingeleitet werden müssen. So viel ist gewiß, daß Hegel, wenn er das absolute Bestehen, das Bestehen, in welchem, was besteht, eben seine Wurzel, sein Bestehen hat, so abstrakt aufgefaßt als absolute Substanz, wieder unterscheidet von dem Allgemeinen, als konkret in sich gefaßt, als Eins mit sich, und dieses Geist nennt, er unter letzterm das Einheits- und Lebensprinzip des Erscheinens versteht, so fern es nicht mehr subjektiv als ein abstrahirtes, d. h. gleichsam von dem Besondern gesammeltes, als ein blos Allem gemeinsames Bestehen, sondern objektiv eben als ein inneres Lebendiges für sich Sein, und, so eben, wie Hegel sagt, als ein konkretes erkannt wird. Hier wird uns aber die Gelegenheit gegeben sein, tiefer in den Hegelschen Begriff des Geistes einzugehen, um die Möglichkeit, daß er ein andrer sei, als wir bisher geglaubt haben, so wie die Möglichkeit, daß dadurch wirklich wesentlich etwas für das Hegelsche System gegen den Supernaturalismus gewonnen werde, völlig zu beseitigen.

Hegel sucht hier den Vorwurf des Spinozismus dadurch von sich abzulehnen, daß er die Einheit alles Erscheinens oder, wie er sagt, das Allgemeine nicht blos als Substanz gelten läßt, sondern auch als Geist, und er erklärt sich nun über den Begriff Geist wieder in der Art, daß er sagt: das Allgemeine ist Geist, wenn es gefaßt wird als konkret in sich, d. h. wenn die Einheit, die, so fern sie abstrakt gefaßt wird, als eine diskrete an dem Besondern und durch dasselbe erscheint, als Eins, das noch nicht Eins für sich, sondern das nur erst Eins in Vielen oder Allen, allen gemein oder gemeinsam, oder eben ein Allgemeines ist, so lange es gefaßt wird als ein allen Gemeinsames, als ein am Besondern Erscheinendes, jedoch ohne daß das Besondre berücksichtigt wird, und das Besondre gleichsam nur als Träger desselben gilt, wo es eben ein blos Abstraktes (also auf dem subjektiven Standpunkte aufgefaßtes) ist: wenn, sage ich, diese Einheit als Eins in sich (also auf dem objektiven Standpunkte) aufgefaßt wird. Also diese Einheit oder Allgemeinheit ist Geist; denn körperlich ist dieses Allgemeine nicht und kann es nicht sein,

Digitized by Google

weil es dann wieder ein blos Diskretes und Besondres sein müßte; ein blos Abstraktes am Körperlichen ist es aber auch nicht, denn dann wäre es nicht Eins in sich, kein Konkretes. Es ist das, was Hegel die Idealität des Besondern, eben die Allgemeinheit, die reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Sein und Bleiben nennt, und welches er als die reine Subjektivität des Geistes erkennt. Er ringt hier nach Worten, um den Begriff des konkreten Allgemeinen adäquat zu bezeichnen, und man kann es nicht anders — dies liegt in seinem Standpunkte *).

Dieser Geist, so fern er noch ein Verhülltsein ist, noch nicht herausgetreten erscheint, ist dann nur unmittelbar bei sich eben im Zustande des Verhülltseins, und er erscheint in diesem eben als Basis des Erscheinens, als die Wurzel alles Bestehens, als Substanz; und die Substantialität, als die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, eben als die absolute Einheit des Erscheinens als eines wirklichen — ist eben deshalb nach Hegel nur Grundlage, nur ein Moment in der Bestimmung Gottes, nämlich der Geist im Zustande

*) Die ganze Unklarheit trifft den Begriff des Geistes, indem Hegel es dabei unbewußt mit einem atomistischen Gegensatz zu thun hat. Er nimmt das Allgemeine konkret, d. h. als objektive Einheit des Erscheinens, als metaphysische Allgemeinheit oder Einheit im Gegensatz gegen die abstrakte oder blos subjektive und analytisch-logische, und es ist natürlich dieses konkrete Allgemeine ihm nun die Lebenseinheit alles Erscheinens, die Dynamis oder Aktion des Erscheinens selbst als Einheit. Da ihm aber das Grundverhältniß des Bewußtseins und Erscheinens, so wie die beiden Grundtendenzen in demselben zur Identität und Nichtidentität, deren Wechselwirkung eben alles Erscheinen oder alles Besondre als Produkt giebt, noch nicht klar geworden war, so konnte er auch Schelling's Zerstörung des Atomismus nicht vollenden. Das Besondre blieb ihm immer noch analog dem verschiedenartigen Weltgemäuer aus unendlich kleinen, aber doch untheilbaren Größen (Molecülen, Atomen) im Hintergrunde der Seele zurück, und er setzte diesem Besondern, diesen empirischen Massen, seine konkrete Allgemeinheit als ein ganz Verschiednes, als Geist, entgegen, da doch das Besondre eben nur das Allgemeine selbst ist, die unmittelbare Thätigkeit des Erscheinens und das Allgemeine die Form dieser Thätigkeit, und alles Besondre und Sinnliche nur Produkt dieser Thätigkeit und ihrer Grundfaktoren. Dieser Fehler spricht sich auch schon in der Benennung „konkrete Allgemeinheit" aus.

Digitized by Google

des Verhülltseins vor sich selbst, wie wir ihn auf dem objektiven Standpunkte des Unendlichen erkannten. (Siehe S. 39.)

Wir können uns die Sache an einem Beispiele so vorstellen: der Baum, welcher wächst, grünt, blüht und Frucht trägt, erscheint als Substanz, so fern er sich seinen wesentlichen Theilen nach als ein Bestehendes, Bleibendes darstellt, als die Grundlage seines Erscheinens; aber so fern er eben wächst, grünt, blüht und Frucht trägt, offenbart er sich in diesem Besondern als ein Allgemeines, als Konkretes, als Einheit dieses Erscheinens des Besondern, er offenbart die Lebenseinheit des Baumes. Diese Einheit muß Geist sein, denn sie muß ein Konkretes in sich sein, sonst könnte sie nicht so erscheinen, wie sie erscheint. Auch als Substanz erscheint der Baum nur durch sie; dies ist aber noch nicht das eigentliche Erscheinen des Geistes, sondern nur die Basis für dasselbe, der Anfang. Stirbt der Baum ab, so dauert diese Basis noch fort, erscheint noch als Substanz, wenn der Geist nicht mehr als Geist erscheint, denn er erscheint noch den wesentlichen Theilen nach, welche die Basis des Erscheinens sind, aber der Geist, der auf dieser Basis sich manifestirt hatte, zieht sich gleichsam in sich, in den Zustand des Absoluten, also in sein Verhülltsein zurück; er offenbart sich nicht mehr, und auch die bloße Substanz des Baumes zerfällt zuletzt in sich. Der Geist, der sich in dem Baume offenbarte, ist Gott, nicht so fern er in dem besondern Baume war, und nicht der Baum mit ihm, sondern in so fern er in allem Besondern überhaupt ist, so fern alles Besondre durch ihn eben Eins, Substanz ist, und er sich darin offenbart als Leben, als Geist.

Ob Hegel dadurch wirklich den Vorwurf des Spinozismus, des Atheismus und Fatalismus von sich abgewehrt hat? — Ob die Welt ein Todtes, ein lebloser Mechanismus, eine Maschine sei, oder ein Lebendes, das Entfalten einer lebenden Einheit, darauf kommt es dem Supernaturalismus gar nicht an; die Welt ist auch gar nicht mehr als ein todter Mechanismus denkbar, und der Supernaturalismus hat sich selbst mißverstanden, wenn er jemals glaubte, daß es ihm darauf ankäme und ankommen müsse. Es war Befangenheit im Atomismus. Aber die Aufhebung dieses Atomismus spricht weder Hegel noch Spinoza vom Vorwurfe des Atheismus und Fata-

Digitized by Google

lismus frei, denn es gilt hier nicht ein Lebendes, gleichsam ein Totalleben (reinen Dynamismus) zu finden, sondern ein *höchstes Prinzip* des Lebens, als höchste Freiheit, ein Leben, frei von allen Bedingungen des Lebens, wie sie in dem Erscheinen gegeben sind, ein absolutes Leben, ein Leben, welches immer das *ist*, was Hegel's Weltgeist oder Leben des Erscheinens immer nur *wird*.

Was ist denn aber die höchste Stufe, das Höchste, was Hegel's Weltgeist wird und werden kann? — Es ist Bewußtsein, sich selbst Erscheinen des Erscheinens. Dies ist Hegel'n nothwendig kein Absolutes, sondern ein Besondres des Absoluten, der höchste Moment der Offenbarung des Absoluten. Aber der Gott, den der Supernaturalismus verlangt, ist eben das *Sein* dieses höchsten Moments, nicht das *Werden* desselben, nicht Bewußtsein als sich selbst Erscheinen, sondern als bei sich Sein, aber als unverhülltes bei sich Sein, nicht im Verhülltsein vor sich selbst, wie das bei sich Sein des Hegelschen Weltgeistes, das sich entfaltet als ein Werden, und unter der Bedingung des Werdens zum Bewußtsein gelangt; das auch gar nicht wäre, wenn es nicht zugleich ein Werden wäre; denn ein solches Leben bleibt immer ein erschaffnes, eben weil es wird, und ist dadurch als ein solches ausgeprägt.

Ist ein solcher Gott eben der, welcher alles das nicht ist, woraus die Hegelsche Philosophie ihren Weltgott construirt, und muß sie gestehen, daß sie einen solchen Gott nicht gestatten könne, weil sie ihn gar nicht als denkbar erkennen kann: so muß sie eben zugeben, daß er kein Gegenstand für sie ist, daß er sich also nicht im Denken und durch das Denken offenbart, daß er außer ihrem Bereich liegt und für sie ein Jenseit ist, das ihr nur als ein Vacuum erscheinen kann. Dann fragt es sich aber wieder, wie kommt es, daß wir doch um dieses Jenseit, dieses Vacuum wissen, ohne es von seinen Widersprüchen befreien zu können? Es ist doch immer ein Objekt unsers Wissens, und es muß doch auch eine Empfänglichkeit für dasselbe, als ein zu wissendes, in uns sein. Dann muß es doch aber wirklich sein; denn wäre es nicht wirklich, so würde es eben als Jenseits auch gar nicht Objekt unsers Wissens sein, und wir würden auch als Wissende gar keine Empfänglichkeit dafür haben; wir würden gar nicht darum wissen und wissen können; wir würden

Digitized by Google

ſelbſt keine Ahnung davon haben. Wie wäre es aber möglich, daß nach der Explication des Hegelſchen Gottes noch irgend ein Streit ſtatt finden könnte? Ja, wie wäre es möglich, daß in dem menſchlichen Bewußtſein nur irgend etwas entſtehen könnte, welches hindeutete auf die Möglichkeit einer andern Explication? Wie wäre es möglich geweſen, daß irgend eine Religion durch Wunder begründet und in's Leben eingeführt wurde, oder vielmehr, wie wäre nur der Begriff des Wunders ſelbſt möglich oder denkbar geweſen, da eine Offenbarung Gottes durch das reine Denken, und nur durch dieſes möglich, jedes Uebernatürliche aus unſerm Bewußtſein rein ausſchließt?

Wir wollen aber das Weſen des Hegelſchen Geiſtes oder Gottes noch genauer betrachten. Ich ſagte oben, das Bewußtſein ſei die höchſte Stufe oder das Höchſte, was Hegel's Weltgeiſt wird und werden kann. Mit welchem Rechte, darüber werde ich mich ſpäter erklären. Hegel ſelbſt wird es übrigens nicht leugnen können, da er ſeinen Geiſt fortſchreiten läßt aus dem Zuſtande des Verhülltſeins, als Subſtanz, durch das Erſcheinen als Naturleben, zu dem Einswerden mit dem Andern, zu dem Geiſtſein für den Geiſt, oder zum ſich ſelbſt Erſcheinen oder Bewußtſein; und Hegel wird geſtehen müſſen, daß der Zuſtand des Bewußtſeins das wahre Geiſtſein des Weltgeiſtes, das Sein des Geiſtes für den Geiſt iſt. Dann iſt offenbar dieſer Zuſtand der höchſte und vollkommenſte; der Zuſtand des Verhülltſeins der niedrigere und unvollkommnere. Ja, läßt ſich erwidern, als Werden und im Werden, aber nicht als Sein. Vollkommenheit iſt hier ein relativer Begriff, der nur innerhalb der Relativität ſtatt finden kann, alſo auch innerhalb des Werdens. Dann muß aber Hegel auch ſagen: das abſolute Sein, Gott, iſt weder vollkommen noch unvollkommen, ſondern es iſt, weil es iſt und ſo wie es iſt. Dann ſtehen wir aber plötzlich bei dem entſchiedenſten Fatalismus, bei der echten Wurzel deſſelben; denn was iſt Fatalismus anders, als das, was nur iſt, was es iſt und ſo wie es iſt, alſo auch gar nicht anders ſein kann; eine Nothwendigkeit, die ſo iſt, wie ſie iſt, weil ſie ſo iſt. Er, der Hegelſche Gott, iſt eben die Einheit der abſoluten Wirklichkeit mit ſich ſelbſt, die Subſtanz. Etwas anderes behauptete auch Spinoza nicht, wenn er die

Digitized by Google

Substanz als Gott setzte, als daß sie sei das Sein an und in sich, was da ist, wie es ist und weil es ist. Auch setzt er ja dieses Sein, diese Substanz mit den beiden Grundeigenschaften, dem Denken und der Ausdehnung. Was heißt das anders, als er setzte das Sein mit der Tendenz des in sich Seins, und des Seins für Andres. Spinoza kam aber auf sein System, weil er bei dem Versuch, den Dualismus zwischen Bewußtsein und Erscheinen aufzuheben, Denken und Ausdehnung an die Stelle der Begriffe „Geist und Materie" setzte und beide in dem Begriffe „Substanz" vereinigte. Oder wollte Hegel etwa sagen: Es ist eben die Vollkommenheit Gottes, daß er weder vollkommen, noch unvollkommen ist? Dann müßten wir doch dieses Wortspiel von uns weisen, weil sich nichts dabei denken läßt, und daß sich nichts dabei denken läßt, bewährt sich dadurch, daß, wenn man es versucht, sich etwas dabei zu denken, man sich sogleich in einem Cirkel herumdreht, aus dem man nicht heraus kann.

Es ist aber richtig, daß, wie oben gesagt wurde, Vollkommenheit nur hier ein relativer Begriff ist, nicht an sich. Dies geht daraus hervor, daß Vollkommenheit nicht im Gebiete des Werdens liegt und liegen kann; denn das Werden kann nie die Vollkommenheit erreichen; es würde aufhören ein Werden zu sein. Was würde es dann aber sein? das absolute Sein? Nein, es würde gar nicht sein; denn was nicht wird, ist auch nicht; dies liegt in dem Wesen des Hegelschen Absoluten selbst. Das Vollkommne kann im Werden nie erreicht werden. Ist also das Bewußtsein das Höchste, was das Werden des Geistes erreichen kann: so ist es deshalb noch nicht das Vollkommne, noch nicht der vollkommne Zustand des Geistwerdens und des Weltgeistes, nicht die vollkommne Offenbarung Gottes. Es ist nur das Höchste, welches der Geist vermöge der Bedingungen des Werdens erreichen kann; er ist also durch diese gebunden und bedingt in seinem Erscheinen und Leben; er ist gefesselt durch eiserne Nothwendigkeit, die er nicht überwältigen kann. Warum? Weil er selbst diese Nothwendigkeit, also Fatalismus ist. Wäre aber diese Nothwendigkeit selbst das Absolute, Gott: so würden wir ja mit diesem höchsten Erscheinen des Geistes zufrieden sein, wir würden gar nicht nach einem Höhern fragen, gar nicht über diesen höchsten Punkt des Werdens hinauswollen; wir würden keine höhere Vollkommenheit

denken

Digitized by Google

denken können, als die uns das Werden unmittelbar bietet; wir würden nichts von einer Vollkommenheit wissen können, die uns als ein unerreichbares Ideal vorschwebt. Hegel sagt selbst: „die Schranken sind nur Schranken für das, was darüber hinaus ist.“ Wie kann aber unser Bewußtsein über den Fatalismus hinaus sein? Dieses Unerreichbarsein des Vollkommnen ist von supernaturalistischer Natur; es deutet auf einen Zwiespalt in dem Geistwerden des Weltgeistes, auf eine Tendenz zur Freiheit in demselben, welche kämpft gegen die Nothwendigkeit in den Bedingungen des Werdens, ohne sie überwältigen zu können, und es deutet zugleich auf eine Vollkommenheit jenseit alles Erscheinens und auf ein solches Jenseits, das eben vermöge seiner Unerreichbarkeit als ein Vacuum erscheinen muß; auf ein Freisein von allen Bedingungen des Werdens, und es wird dieses Jenseit immer einen Zwiespalt in unserm Innern erregen: sobald wir uns mit einem Diesseit und dem Hegelschen Gott in demselben begnügen sollen.

Da wir nun ein solches unerreichbares Ideal unaufhörlich vor uns haben: so mag es hier den Versuch gelten, den Hegelschen Gott, so fern er eben ein Werden ist, von der höchsten Stufe seines Werdens im Bewußtsein weiter zu führen bis zum Ideal der Vollkommenheit, um uns der Resultate einer solchen hypothetischen Möglichkeit bestimmt bewußt zu werden und tiefer in die Sache einzudringen.

Wir haben gesehen, das Bewußtsein sei zwar das Höchste, was der Hegelsche Weltgeist erreichen könne; er sei aber hier gebunden und bedingt durch eine Nothwendigkeit. Worin besteht diese Nothwendigkeit? Darin, daß das Geistwerden, als Bewußtsein, sich nur vollziehen kann im Besondern, in der Vielheit der bewußten Individuen. Hier läßt sich aber ein Zwiefaches als Hypothese annehmen, nämlich: daß der absolute Geist Hegel's in diesem Werden und Erscheinen als Bewußtsein frei sein könnte zugleich von den Bedingungen des Werdens, daß er selbst nicht bedingt sei durch die Nothwendigkeit des Werdens und durch das Besondre, sondern selbst dieses bedinge. Dieses Freisein würde sich als Erscheinung dadurch kundgeben müssen, daß das Bewußtsein und Denken in der ganzen Vielheit der bewußten Individuen ganz und gar dasselbe wäre, ein und

daſſelbe Bewußtſein Aller, ſo daß alle bewußte und denkende Individuen in jedem Momente immer eben daſſelbe empfänden, ſich deſſelben bewußt wären und eben daſſelbe dächten, und zwar nicht blos hier auf dieſer Erde, ſondern auf allen Planeten und Weltkörpern, in allen Räumen des Unendlichen und Unermeßlichen, wo irgend Bewußtſein wäre; gleichſam ein Total-Ich in allen bewußten Individuen, das nur durch äußere Vielheit räumlich und zeitlich ein Beſondres, in ſich aber daſſelbe, ein Ich, ein Denken überall wäre; ſo daß, würde ein Individuum geboren, nur ein räumlich und zeitlich Beſondres hinzuträte, aber kein beſondres Bewußtſein, und eben ſo, ſtürbe ein Individuum, kein beſondres Bewußtſein unterginge, ſondern nur ein räumlich und zeitlich Beſondres. Dann würde dieſes Total-Ich, trotz alles Entſtehens und Vergehens immer überall daſſelbe bleiben und nie untergehen. Dies wäre das wahre freie Geiſtſein, das wahre bei ſich Sein und Bleiben des Hegelſchen Weltgottes, die wahre objektive Identität des Ich's.

Dies iſt aber, wie wir alle wiſſen, nicht der Fall. Unſer Bewußtſein iſt durchweg bedingt durch Beſondres, und der Weltgeiſt oder Gott Hegel's kann in uns nie frei werden von den Bedingungen des Werdens; er iſt gebunden durch die Nothwendigkeit des Erſcheinens. In jedem Bewußtſein iſt nur daſſelbe Geſetz des ſich ſelbſt Erſcheinens, aber als ein Getrenntes, als ein Beſondres, als ein nothwendig an das Individuum und durch das Beſondre Gebundnes; nicht ein freies Sein, nicht wirklich identiſches Bewußtſein Aller, keine objektive Identität des Bewußtſeins, ſondern nur ſubjektive Identität oder identiſche Subjektivität. Dieſe verhält ſich aber ganz entgegengeſetzt gegen den vorigen Fall, gegen die objektive Identität. Denn vermöge dieſer iſt alles Beſondre nur in dem Einen, dem Allgemeinen, dem Identiſchen und durch daſſelbe, und dieſes wäre völlig konkret. Es beſteht dann dieſes unwandelbar in und durch ſich, und läßt nur räumlich Beſondres in und durch ſich entſtehen und vergehen; vermöge der ſubjektiven Identität aber iſt das Eine, das Allgemeine, das Identiſche in dem Beſondern und durch daſſelbe. Das Eine, das Allgemeine und Identiſche entſteht und vergeht in und mit dem Beſondern, und erzeugt ſich in und mit dem Beſondern immer wieder. Jenes, das Gebiet der identi-

Digitized by Google

schen Objektivität, hypothetisch angenommen, würde dann das Gebiet der Freiheit, des Göttlichen, des Seins, des Ewigen sein, und wäre die Welt, das gesammte Erscheinen, wirklich so: dann könnte das Hegelsche System, wenn es noch möglich wäre, das einzig wahre sein; aber wir würden dann gar nicht philosophiren und auch des Philosophirens nicht bedürfen. Das Gebiet der subjektiven Identität, das wirkliche Erscheinen, ist aber das Gebiet der Gebundenheit oder Nothwendigkeit, des Natürlichen, des Werdens und Vergänglichen. Der Gegensatz derselben spricht es aber auch entschieden aus, daß beide nicht Eins sein können, daß eines das andre nothwendig ausschließt, und daß das Hegelsche System ein vergeblicher Versuch ist, diese Einheit nachzuweisen.

Um uns die subjektive Identität unsers Bewußtseins zur Anschauung zu bringen, können wir die unmittelbare Erfahrung zu Hülfe nehmen. Es ist in uns ein Gegensatz des Bewußtseins und Nichtbewußtseins, wir sind uns des Nichtbewußtseins bewußt. Wodurch ist aber dieser Gegensatz in uns gegeben? Dadurch, daß wir wissen, wir waren uns vor unsrer Geburt unsrer nicht bewußt, und wir haben in der ganzen Philosophie, also in unserm Bewußtsein, keinen Grund, der uns berechtigte zu der Annahme, daß wir uns nach dem Tode unsrer bewußt sein werden *). Dieses Nichtbewußtsein ist aber für uns wirkliches unmittelbares Nichtsein; denn wir wissen ebenfalls einerseits, daß wir vor unsrer Geburt noch nicht Objekt für andres Bewußtsein waren, und daß wir nach unserm Tode es nicht mehr sein werden, wenigstens nicht unmittelbar; andrerseits wissen wir, daß, wenn wir uns unsrer nicht mehr bewußt sind, es auch für uns keine Objekte des Bewußtseins mehr giebt, daß also mit unserm Bewußtsein auch alle Objekte des Bewußtseins, alles Erscheinen zugleich für uns mit aufgehoben und vernichtet wird. Es

*) Hegel sagt Bd. XI. S. 101.: „Auch unser sinnliches Bewußtsein, in so fern wir es darin mit dem Einzelnen zu thun haben, gehört in diese natürliche Endlichkeit u. s. w." Ob es ein nichtsinnliches Bewußtsein gebe, und ob dieses uns für die Aufhebung des sinnlichen zu entschädigen im Stande sei, dies wird durch die spätere Untersuchung noch bestimmter entschieden werden. Es spricht sich hier wieder die Verwechselung der objektiven Identität unsers Bewußtseins mit der subjektiven aus.

Digitized by Google

iſt aber durchaus wieder kein Grund in unſerm Bewußtſein zu der Annahme, daß es in dem übrigen Bewußtſein anders ſei. Es iſt alſo alles objektive Erſcheinen, ſo fern wir es außer unſerm Bewußtſein ſetzen, nur für jedes einzelne Bewußtſein, eben ſo fern daſſelbe ſich bewußt iſt; außer dem iſt es ſo gut wie nicht. Denn wenn es auch noch in dem Bewußtloſen wäre, ſo iſt es doch nicht mehr für ein Bewußtes, wenn kein Bewußtes, kein ſich ſelbſt Erſcheinen iſt, und es fragt ſich, wenn auch das objektive und bewußtloſe Erſcheinen nicht idealiſtiſch durch das Bewußte bedingt iſt, ob doch vermöge der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens, ohne Bewußtes, das bewußtloſe möglich iſt.

Es iſt alſo auch das geſammte Erſcheinen und das Allgemeine, die Einheit deſſelben, das Einswerden mit dem Andern, der Geiſt, Gott, nur in dem Bewußtſein jedes Einzelnen, und ſo fern dieſes ſich bewußt iſt. Mit der Aufhebung des Bewußtſeins wird es ebenfalls aufgehoben, iſt nicht. Das Allgemeine, die Einheit, Gott, iſt alſo nur in jedem einzelnen Bewußtſein, es entſteht und vergeht mit dieſem, und es erſcheint nur als ein über jedes einzelne Bewußtſein hinausgehendes Bleibendes, entweder durch die Vielheit der bewußten und denkenden Individuen, und ſo fern es in jedem derſelben iſt, als Summe oder vielmehr als Produkt des Bewußtſeins, oder als bewußtloſes in dem bewußtloſen Erſcheinen, in welchem es dann eigentlich nur für das Bewußtſein iſt. Mit der Aufhebung aller bewußten und denkenden Individuen wäre es ebenfalls aufgehoben. Es iſt alſo dieſe Einheit, dieſer Weltgeiſt, bedingt durch das Einzelbewußtſein, durch das Beſondre, und zwar ſo, daß das Beſondre offenbar nicht in ihm, ſondern daß er in dem Beſondern und Einzelnen iſt, in und mit demſelben entſteht, beſteht und vergeht. Wer bürgt uns aber dafür, daß dieſe Einheit, dieſer Weltgeiſt ein Sein, ein ewiger ſei, da er ſich durch dieſe Gebundenheit als ein Entſtehen und Vergehen, als ein Vergängliches bekundet, ſich ſelbſt ſo ausſpricht? Wer bürgt uns dafür, daß dieſes geſammte Erſcheinen mit ſeiner Einheit nicht ſo gut ein Endliches ſei, wie das einzelne Erſcheinen mit dem Erſcheinen der Einheit in ihm? Wo iſt irgend, außer einem willkürlichen Poſtulat, ein Grund vorhanden, dafür, daß das geſammte Erſcheinen mit ſeiner Einheit ſich entgegengeſetzt ver-

Digitized by Google

halten sollte, wie das Einzelne? Im Gegentheil ist es eine bei weitem einleuchtendere Annahme, daß die Vergänglichkeit des gesammten Erscheinens mit seiner Einheit auch der Grund der Vergänglichkeit des Einzelnen sei; die Vergänglichkeit des Ganzen, Grund der Vergänglichkeit des Theils, nicht die ewige Dauer des Ganzen, Grund der Vergänglichkeit des Theils?

Denn ist das Entstehen und Vergehen des Einzelnen unleugbare Thatsache, mit welchem Grunde wollen wir die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens des gesammten Erscheinens auch seiner Einheit nach behaupten? Beschränkt sich denn dieses Entstehen und Vergehen nur auf Individuen? Sterben nicht ganze Familien, ganze Völkerstämme aus? Hat es nicht in der Urwelt Thiergattungen gegeben, die nicht mehr existiren? Hat nicht die Geognosie es schon bis zur Evidenz nachgewiesen, daß es eine Zeit der Urwelt gegeben habe, wo noch keine Menschen waren? Die Fortschritte in der Naturkunde sind dem Hegelschen System weit entschiedner entgegen, als der heiligen Schrift. Ist also das Menschengeschlecht überhaupt entstanden, warum sollte es nicht auch wieder untergehen? Und welcher Grund soll uns zurückhalten, dies nicht auf das Universum überhaupt auszudehnen? Was andres, als die Unmöglichkeit auf unsrer Seite, uns etwas Andres als Welt, Erscheinen, also statt derselben Nichterscheinen zu denken? Woher aber diese Unmöglichkeit? Eben von der Gebundenheit unsers Bewußtseins an die Bedingungen des Werdens, von dieser unbezwinglichen Nothwendigkeit; daher, daß wir wissende Subjekte selbst endlich sind und beschlossen in der Endlichkeit; denn die Unendlichkeit ist weiter nichts als der Ausdruck dieser Beschlossenheit, der Ausdruck unsrer subjektiven Endlichkeit, also die objektive Endlichkeit. Fühlen wir uns aber doch gedrungen, durch ein willkürliches Postulat dieses unendliche Werden, dieses blos objektiv Endliche, als ein Sein, als ein Ewiges und Absolutes zu setzen: so müssen wir auf irgend eine Weise, so weit es unsre endliche Natur zuließ, von dieser Gebundenheit frei geworden sein. Dieses Freiwerden läßt sich dann aber nur auf ein Wunder zurückführen, das wir eben wieder durch jenes willkürliche Postulat vernichten, und somit uns selbst. Dies ist eben das Zuweitgreifen und Mitfassen des Jenseits, von Seiten der Philosophie,

Digitized by Google

bei dem Zuſammenfaſſen des Bewußtſeins und Erſcheinens zur Einheit.

Wir erkannten das Bewußtſein als das Höchſte, was die Einheit alles Erſcheinens, der Weltgeiſt, werden kann. Hegel muß uns das zugeſtehen, denn er muß uns zugeſtehen, daß der Zuſtand des Bewußtſeins, wenn er auch ein beſondrer, begränzter, endlicher iſt, doch der iſt, zu welchem der Weltgeiſt hintrachtet. Er muß alſo vorzüglicher, beſſer ſein, als der Zuſtand des abſoluten Seins, oder, wie ich nicht minder im Sinne des Hegelſchen Syſtems ſage, im Zuſtande des Verhülltſeins; er muß vielmehr in dieſem Zuſtande des Verhülltſeins gar nicht ſein, weil er eben nur in der Tendenz zu dem Zuſtande des Enthülltſeins iſt. Wäre dies nicht der Fall, ſo würde die Tendenz zu dieſem Enthülltſein gar nicht in ihm ſein, dann aber auch kein Werden und Erſcheinen ſtatt finden können. Es muß alſo dieſer Zuſtand der ſein, wo der Weltgeiſt eigentlich Geiſt iſt, oder vielmehr Geiſt wird, denn ſonſt würde die Tendenz dazu nicht in ihm ſein. Nun iſt aber dieſer Zuſtand, als ein beſondrer, endlicher, beſchränkter, kein Sein, alſo kein wirkliches Geiſtſein, ſondern nur ein Werden und Geiſtwerden. Da aber die Tendenz in dem Hegelſchen Weltgeiſte iſt zu dieſem Zuſtande des Bewußtſeins, ja, da dieſe Tendenz offenbar das ganze Werden und Erſcheinen der Welt überhaupt bedingt: ſo können wir mit Recht fragen, welches iſt denn das Ziel dieſer Tendenz? Das Ziel einer Tendenz kann nur das ſein, nach deſſen Erreichung ſie nicht weiter kann. Dieſes Nicht-weiter-können kann aber auf zwiefache Art bedingt ſein, nämlich unmittelbar in der Tendenz ſelbſt, oder von außerhalb derſelben. In der Tendenz iſt es bedingt, wenn es eben das iſt, wohin die Tendenz ſtrebt, das Ziel, welches in der Tendenz und durch dieſelbe gegeben iſt, um des willen ſie eben Tendenz iſt, mit deſſen Erreichung ſie alſo nicht mehr Tendenz ſein kann, deſſen Erreichung nothwendig die Tendenz an ſich ſelbſt aufheben muß, weil nichts mehr zu erreichen iſt, alſo auch keine Tendenz ſein kann. Außer der Tendenz iſt es bedingt, wenn die Tendenz durch eine andere gehemmt und gebunden, oder wenn ihr ein Ziel geſetzt wird, das nicht in ihr ſelbſt liegt, das ſie nicht erreichen will, das ſie aber erreichen muß. Iſt nun, kann man weiter fragen, das Bewußtſein,

Digitized by Google

wie es von dem Weltgeiſt erreicht wird in den bewußten Individuen, das Ziel, welches in der Tendenz ſelbſt liegt, oder fällt dieſes Ziel über dieſen Zuſtand hinaus? Es fällt offenbar über denſelben hinaus, denn ſonſt würde kein Ideal möglich ſein. Welches würde aber das Ziel ſein müſſen, das auf dem Wege der Tendenz des Weltgeiſtes jenſeit des Zuſtandes unſers Bewußtſeins liegt? Das Geiſtſein, nicht das Geiſtwerden.

Da aber das Bewußtſein eben offenbar auf dem Wege zu dieſem Ziel liegt: ſo muß es nothwendig, wenn auch als ein durch das Werden gebundenes, das Höchſte ſein, was der Weltgeiſt wirklich erreicht. Es muß alſo das Bewußtſein auch für uns der höchſte Zuſtand des Werdens ſein; unſer Daſein kann für uns nur Werth haben, ſo fern es ein bewußtes iſt, und das abſolute Sein im Zuſtande des Verhülltſeins kann für uns keinen Werth haben, ſo fern es ein bewußtloſes Sein iſt und ſein muß. Es iſt eben darum für uns ganz gleich dem Nichtſein, ſo wie der Zuſtand des Bewußtſeins für uns nur gleich iſt dem Sein. Der Zuſtand des Bewußtſeins hat darin für uns nur Werth, weil Alles in demſelben für uns iſt und weil wir ſelbſt nur ſind und für uns ſind, damit eben alles Erſcheinen für uns ſei. Wir können auf dieſen Zuſtand nur verzichten, wenn und weil wir müſſen. Die Sehnſucht nach Fortdauer, nach Unſterblichkeit, die ſo tief und unüberwindlich in uns liegt, iſt keine Sehnſucht nach dem Hegelſchen abſoluten Sein, denn dies iſt für uns gleich der Vernichtung, ſondern Sehnſucht nach unendlichem Geiſtſein im Zuſtande des Bewußtſeins, und es ſpricht ſich eben wieder in dieſer Sehnſucht die Tendenz zum wahren Geiſtſein in ihrer Gehemmtheit und Gebundenheit aus, die Tendenz alles Erſcheinens zum ſich ſelbſt Erſcheinen als eine Nothwendigkeit, die aber auch als Ziel ein ewiges, freies, in ſich unverhülltes, Geiſtſein vorausſetzt oder ahnen läßt.

Daß Hegel nach ſeinem Syſtem noch von Unſterblichkeit der Seele ſprechen kann *), läßt ſich nur aus einer gänzlichen Befangenheit innerhalb ſeines Syſtems und aus der unnatürlichen Ueberſpanntheit deſſelben begreifen, und es ſpricht ſich dieſe Ueberſpannt-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 43.

Digitized by Google

heit aus, wenn er*) sagt: „Es muß ein Standpunkt gefunden werden, wo das Ich in dieser Einzelheit (als besondres Bewußtsein) Verzicht auf sich thut. Ich muß die in der That aufgehobne partikuläre Subjektivität sein; so muß ein Objektives von mir anerkannt sein, welches in der That als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich, als dieses Ich, negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, nur gelte als Allgemeines. Dies ist nun nichts Andres, als der Standpunkt der denkenden Vernunft und des vernünftig Denkenden, sich als Einzelner, als das Allgemeine, zu setzen und sich als Einzelner, aufhebend sein wahrhaftes Selbst, als das Allgemeine zu finden."

Dies wäre allerdings ganz richtig, wenn sich in unserm Bewußtsein objektive Identität nachweisen ließe. Dann wäre das Besondre wirklich im Total-Ich, könnte darin aufgehen. Da das aber nicht der Fall ist, da sich in unserm Bewußtsein nur subjektive Identität nachweisen läßt, das Allgemeine nur in uns, dem Besondern ist, nur in demselben entsteht, besteht und vergeht: so kann das Ich nicht Verzicht auf sich selbst thun, ohne zugleich Verzicht zu thun auf das Allgemeine, weil Alles nur für dasselbe ist, so fern es selbst ist, weil das Allgemeine nur in dem Besondern ist, und weil es nicht ist, wenn dieses nicht ist. Es zeigt sich hierin wieder die Verwechselung der subjektiven Identität unsers Bewußtseins mit einer hypothetisch angenommenen Objektivität desselben, und das System Hegel's bewährt sich eben dadurch als ein vergeblicher Versuch, die Einheit der subjektiven Identität mit der objektiven, oder die erstere als die letztere geltend zu machen. Hierin liegt aber eben die Ueberspanntheit des Hegelschen Systems. Das Endliche wird vermöge der mißverstandnen Unendlichkeit — denn ohne solchen Mißverstand konnte Hegel keine schlechte und gute Unendlichkeit unterscheiden — gespannt, ausgespannt und überspannt zum Ewigen. So wie aber das Allgemeine nur in dem Besondern ist, in und mit demselben entsteht, besteht und vergeht: so entsteht, besteht und vergeht es nur

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 116. u. 117.

Digitized by Google

in und mit dem besondern Bewußtsein, und der Standpunkt der denkenden Vernunft ist nur ein Standpunkt innerhalb des Bewußtseins und Erscheinens innerhalb des Daseins, und das sich Setzen Einzelner als das Allgemeine und das sich Finden Einzelner durch Aufheben des wahren Selbst, als das Allgemeine, nur innerhalb des Daseins beschlossen, somit selbst ein Endliches und nur subjektiv Unendliches; es hat also und kann nur Werth haben für das Dasein und innerhalb desselben, so wie der Zustand des Bewußtseins für uns nur Werth haben kann.

Wenn dies aber als unbestreitbar erwiesen gelten muß — und man soll es versuchen, mir das Gegentheil zu beweisen — welchen Werth hat dann das sich Setzen des Einzelnen als das Allgemeine? Was kann wohl diese Spanne bewußten Daseins für einen Werth für uns haben, wenn das Nichtbewußtsein, wie wir dargethan haben, für uns gleich ist dem Nichtsein? Was ist diese Spanne bewußten Daseins gegen das unendliche Nichtbewußtsein und Nichtsein vor unsrer Geburt und nach unserm Tode? Schwindet sie selbst nicht gegen dieses zu einem Punkt, zu einem Nichts? Und kann das Thun der denkenden Vernunft, nach Hegel*), sich als Einzeln, als Allgemeines zu setzen, Religion sein, da es eigentlich blos Hingebung ist an die Welt ihrer Totalität nach?

Hier treten uns die Schrecken des Todes, die Schauer der Vernichtung entgegen, die unbezwinglichen, wenn kein andrer Gott ist, als Hegel's Weltgeist. Was sind aber diese Schrecken des Todes, diese Schauer der Vernichtung? Was anders, als der Ausdruck der Tendenz alles Erscheinens zum sich selbst Erscheinen. Das Sträuben der Totalität alles Erscheinens in uns gegen das Nichterscheinen; der Kampf des Hegelschen Weltgeistes gegen die ihn vernichtende Nothwendigkeit, die er nicht zu überwinden vermag. Wenn Michelet**) mit Billigung auf die Erscheinung des sogenannten jungen Deutschlands blickt, ihr aber nur die Befangenheit im Fleische vorwirft: so basirt sich dieses Urtheil auf den Grund-Mißgriff im Hegelschen System. Sie, diese Glieder des jungen Deutschlands, be-

*) Siehe loc. cit.

**) In seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland.

Digitized by Google

zeugen nichts weiter, als daß die Ueberspanntheit des Hegelschen Systems nicht dauern kann, daß sie als unnatürlich durchaus nachlassen muß, und daß dann nichts bleibt, als das entschiedne Zurücksinken in das Endliche (Fleisch) und die Religion, als Verzweifelung am Weltzweck.

Während die Hegelsche Schule gegen das Fleisch, gegen den Schlamm der Sinnlichkeit (einer ihrer Lieblingsausdrücke) mit hohen Worten eifert, macht sie eigentlich in ihrer Ueberspanntheit den Willen des Fleisches zum Willen Gottes. Der Kampf zwischen Fleisch und Geist ist nicht mehr ein Kampf zwischen dem Willen des Fleisches und dem Willen Gottes, sondern der Wille des Fleisches will und soll selbst Gott sein. Man destillirt aus dem Schlamm der Sinnlichkeit einen Geist, d. h. Spiritus, als Surrogat des Höchsten, des wahren Geistes; man bedenkt aber nicht, daß das hausbackene Brot der Sinnlichkeit, wenn es nur hausbacken Brot bleibt und nicht Biskuit ꝛc. wird, weit weniger gefährlich und verderblich ist, als der aus demselben Korn destillirte Alcohol des sittlichen Stolzes und der Selbstvergötterung, ja daß wir des hausbackenen Brotes zu unserer Leibesnahrung und Nothdurft nicht entbehren können. Daher ist es denn auch kein Wunder, wenn sich die Ahnung dieses Mißverhältnisses dadurch ausspricht, daß man wohl gar auf den Gedanken kommt, die Rechte des Fleisches durch das Christenthum, nämlich das philosophisch-Hegelsche der Ueberspanntheit des Endlichen, beeinträchtigt zu glauben und eine Rehabilitation des Fleisches zur Sprache zu bringen, weil allerdings der Spiritus, dieses Surrogat, ursprünglich kein Recht hat sich als Herr zu brüsten, und da bei uns, sei es nun, daß unsre Natur nicht mehr die Kraft hat, oder daß das wahre Christenthum die Verblendung der Zeit nie den Gipfel erreichen und sich hier feststellen läßt, jener Spiritus der Selbstvergötterung seine Herrschaft nicht bis zu der Macht erheben kann, die sich in den Kasteiungen der indischen Fakir offenbart.

Dessenungeachtet ist der Zustand unsrer Zeit bedenklich genug. Während die Ueberspanntheit des Endlichen den krankhaften Zustand der gesammten Literatur und Poesie bildet, offenbart sie sich als Schein und mehr oder minder sich karrikirende Affectation in dem

Digitized by Google

ſogenannten höhern gebildeten Leben, und zwar unbewußt als Selbſttäuſchung unmittelbar neben allen Merkmalen, einer tieferen, verborgnen, immer weiter um ſich greifenden Demoraliſation; denn man läßt ſich zuletzt doch gern den Schlamm der Sinnlichkeit recht wohl behagen, wenn er nur gehörig mit Spirituöſem gewürzt und angemacht iſt.

Der Gott des Supernaturalismus verlangt keine ſolche Ueberſpanntheit, weil er ihrer nicht bedarf, wohl aber der Hegelſche Weltgeiſt, weil er eben durch dieſelbe nur Gott iſt und ſein kann. Dieſes Allgemeine, dieſer in dem Beſondern immer entſtehende und vergehende Weltgeiſt, bedarf grade dieſer Ueberſpanntheit, ſie iſt ſeine eigentliche Offenbarung, ſein eigentliches Sein, Weſen und Leben. Der Weltgeiſt Hegel's regt den Stolz in uns auf, nimmt in ihm ſeinen Lebensſitz und fordert ihn auf zum Kampfe für ſich und ſeinen Lebensſitz bis in den Tod. Er ſtärkt und berauſcht denſelben mit Selbſttäuſchung und Vergötterungstaumel und bietet uns zum Lohn für dieſen Kampf während einer Spanne mühevollen ſich ſelbſt betrügenden Daſeins, das unendliche Nichts.

Der Gott des Supernaturalismus, als das wahre ewige Geiſtſein, die höchſte Freiheit in ihrem ganzen Sein, unbedingt von dem Werden, er das, was wir als bewußtes und höchſtes Daſein ſind, oder vielmehr nur immer werden, ſelbſt unmittelbar als höchſtes Sein in ganzer Vollendung, eben deshalb der Erhabne und dem Denken, der Philoſophie unbegreifliche und unerforſchliche, weil er der Erhabne iſt, — er gönnt dem Menſchen als dem Geiſtwerden, dem Ebenbilde Gottes des Geiſtſeins, den Genuß der Welt, weil er eben nicht anders werden und ſein kann, als wenn die Welt für ihn iſt. Aber der Menſch ſoll ſie genießen als Herr, nicht als Knecht derſelben, er ſoll ſie genießen als Ebenbild Gottes in Gott, dem höchſten Geiſtſein und von dem Standpunkte deſſelben und frei durch daſſelbe. Er verlangt auch nicht, daß der Menſch ſich nach dieſer Spanne mühvollen Daſeins im Kampf mit der Sünde, begnüge mit dem bewußtloſen abſoluten Sein, dem unendlichen Nichtbewußtſein und Nichtſein; ſondern, weil eben der Zuſtand des Bewußtſeins nur das Höchſte iſt, was für ihn Werth haben kann, und weil er in demſelben ja das Ebenbild des ewigen Geiſtſeins iſt:

Digitized by Google

ſo ſichert er ihm auch bewußtes Daſein nach dem Tode — der nur für ihn eine nothwendige Folge der Sünde war — dadurch daß er ſelbſt Menſch wurde und die Sünde und den Tod beſiegte; er ſicherte ihm nicht die Hegelſche Unſterblichkeit, als eine Nothwendigkeit des Werdens, denn die kann ihm ohnedies nicht entgehen; ſondern ein bewußtes Leben nach dem Tode, einen Zuſtand des Bewußtſeins, durch einen Akt der göttlichen Freiheit, durch eine Wiederbelebung und Auferſtehung, wie ſie die heilige Schrift und Kirche lehren, und zwar durch eine Auferſtehung des Fleiſches.

Und hier ſtehen wir bei dem Punkte, wo der Supernaturalismus ſich zu erkennen vermag in ſeinem entſchiedenen Gegenſatze gegen die Hegelſche Vollendung des Rationalismus. Er erkennt hier, daß alle Verheißungen der heiligen Schrift nicht blos verändert, ſondern gänzlich durch die Hegelſche Philoſophie vernichtet ſind und mit denſelben Alles, was weſentlich mit ihnen zuſammenhängt, daß alſo das Weſen des Chriſtenthums vernichtet und daß das Hegelſche Chriſtenthum etwas innerlich und weſentlich ganz Entgegengeſetztes iſt, dem, welches die heilige Schrift und die Kirche lehrt.

Denn da die Hegelſche Religionsphiloſophie das Leben nach dem Tode als ein bewußtes und mit demſelben die Auferſtehung aufhebt: ſo hebt ſie auch damit das Faktum der Auferſtehung des Erlöſers auf; mit dieſem hebt ſie aber auch zugleich die ganze bibliſche und kirchliche Bedeutung der Sünde, der Verſöhnung, der Perſon und des Todes des Erlöſers auf und ſtellt alles dies als Mythe dar; ſie hebt ſo das Leben des Supernaturalismus mit dem Leben und zwar mit dem bewußten Leben nach dem Tode auf, und ſie muß umgekehrt dieſes mit jenem aufheben; ja, ſie kehrt die ganze Geſchichte der Menſchheit um in ein Entgegengeſetztes, und ſtellt das Chriſtenthum, wie der Supernaturalismus es als weſentlich anerkennt, in die Reihe ihrer hiſtoriſchen Religionen, gleich den verſchiednen Erſcheinungen des Heidenthums, denen es doch vermöge ihres pantheiſtiſchen Urſprungs in ſeinem innerſten Weſen ganz entgegengeſetzt iſt, während die Philoſophie das Chriſtenthum ſelbſt in die Vollendung des Pantheismus verwandelt, um es an die Reihe der pantheiſtiſch-heidniſchen Religionen anſchließen zu können. Sie kehrt aber auch mit der Geſchichte zugleich das ganze höchſte In-

Digitized by Google

tereſſe der Menſchheit um; denn ſie verwandelt dieſes in ein endliches, in dem Daſein beſchloſſenes, ſtatt daß es nach dem Supernaturalismus ein ewiges iſt. Sie verwandelt ſelbſt das Intereſſe der Religion in ein endliches. Dieſe Einſicht muß den Supernaturalismus dazu berechtigen, ſich immer ſchärfer und beſtimmter ſelbſt zu erkennen, zu entwickeln und in dieſer Erkenntniß und Entwickelung zu behaupten.

Das Nächſte, was dem Supernaturalismus nun entſchieden einleuchtet, iſt in Betreff der Interpretation der heiligen Schrift das Verhältniß des Gedankens, welcher bei dieſer Interpretation nach Hegel's Ausdruck mitſpricht *), und von welchem er vorausſetzt, daß es derſelbe ſei und ſein müſſe, der bei der Abfaſſung der heiligen Schrift mitſprach. Und natürlich, da er auf ſeinem Standpunkte innerhalb der Einheit alles Erſcheinens keinen andern Gedanken geſtatten konnte, als die menſchliche Vernunft. Dieſe mußte ihm als das Allzeitige alles gelten. Daher konnte er auf ſeinem Standpunkte freilich ſagen **), daß es nicht zweierlei Vernunft geben könne, eine göttliche und eine menſchliche; daher konnte er den Ausdruck „der Geiſt giebt Zeugniß dem Geiſte" ***) dahin deuten, daß die Religion nicht äußerlich in den Menſchen gebracht ſei, ſondern in ihm ſelbſt, in ſeiner Vernunft und Freiheit überhaupt liege; daher mußte ihm die Religion eine nothwendige Entwickelung innerhalb der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens ſein, ohne daß er das Verfängliche ihrer Beſchloſſenheit innerhalb des Daſeins und für das Daſein ahnen konnte.

Wenn aber der Gedanke, welcher der heiligen Schrift zum Grunde liegt, oder, nach Hegel's Art ſich auszudrücken, welcher bei der Abfaſſung derſelben mitſprach, als ein ganz entgegengeſetzter erſcheint gegen den, welcher durch das Hegelſche Syſtem bei der Interpretation mitſpricht; wenn alles, was durch den erſtern geſetzt iſt, durch den letztern umgekehrt oder aufgehoben wird: ſo iſt dies doch

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 19. u. 20.

**) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 24.

***) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 93.

Digitized by Google

wohl ein Phänomen, welches zu der Voraussetzung berechtigt, daß jener erstere Gedanke wirklich wesentlich ein andrer sei, als der letztere und ein entgegengesetzter, und also auch das Denken, aus welchem beide hervorgegangen, anders und entgegengesetzt; daß, wenn die denkende Vernunft innerhalb der Einheit des Bewußtseins und Erscheinens — und nach Hegel kann es doch keine andre geben — nothwendig alles, was durch den Gedanken, welcher bei Abfassung der heiligen Schrift mitsprach, gesetzt ist, in das Entgegengesetzte umkehren muß, dies einen Streit und Zwiespalt bezeichnet, der nicht durch Interpretation aus der Vernunft beseitigt werden kann, weil der Grund desselben tiefer und außer dem Bereich derselben liegt, und daß endlich der Supernaturalismus, wenn er den Gedanken, der bei der Abfassung der heiligen Schrift mitsprach, vorzugsweise den Geist Gottes nennt und die heilige Schrift für ein Werk göttlicher Eingebung erklärt, sich etwas ganz andres dabei denken müsse, als die Hegelsche Interpretation.

Ferner wird der Supernaturalismus die Gründe, durch welche Hegel den Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwehren sucht, gar nicht anerkennen: so oft sich auch seine Empfindlichkeit über diesen Vorwurf ausspricht.

Hegel erklärt sich, wie er den Pantheismus verstanden wissen will, auf folgende Art:

„Sagt man: Gott ist dies Alles, dies Papier ꝛc. — so ist es Pantheismus — Alles, alle einzelne Dinge. Wenn ich sage: Gattung, so ist es auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andre, als Allheit (?), das Allgemeine als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen, so daß das Seyende das zu Grunde liegende, der eigentliche Inhalt aller einzelnen Dinge ist."

„Dieses Faktum, daß in irgend einer Religion solcher Pantheismus dagewesen ist, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit, viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden."

Hegel streitet hier gegen etwas, worauf es dem Supernaturalismus gar nicht ankommt; er wehrt sich gegen eine Beschuldigung, die ihm nicht eigentlich gemacht wird, welche der sich selbst verstehende

Digitized by Google

Supernaturalismus ihm nicht macht, sondern die sich von selbst ergiebt. Eben die mißverstandne, für sich seiende Allgemeinheit, die er seinen Gegnern immer hinstellt und mit welcher er sich wehrt, eben diese ist es, die sein System zum Pantheismus macht, und welche der Grund alles Pantheismus ist. Allerdings wird niemand sagen: dies Alles, dies Papier, die Dinge in ihrer Einzelheit sind Gott, wiewohl der Fetischesmus uns andeutet, wie weit der Pantheismus herabsinken kann, sondern wie er (siehe S. 55.) sagt: „das Allgemeine, das Substantielle herausgehoben aus dem Einzelnen," und mag er nun dieses Allgemeine auch als konkret und als Geist darstellen wollen: so wird er doch nie leugnen können, daß das Allgemeine in und mit dem Besondern sei, daß es für das Erscheinen und sich selbst Erscheinen sey, daß es sei, so fern es sich manifestire, daß es also durch das Erscheinen bedingt sei, und daß es gar nicht sei, wenn kein Erscheinen ist. Diese nothwendige Wechselwirkung, die Hegel nicht aufheben kann, ohne unmittelbar im Supernaturalismus zu stehen, die Wechselwirkung zwischen dem Besondern und Allgemeinen ist es, was sein System zum Pantheismus macht; denn durch sie ist sein absolutes Sein kein solches, sondern immer nur die allgemeine Form des Werdens und sein Geist ein Geistwerden und kein Geistsein, und es ist daher nur aus dem ursprünglichen Mißgriff in dem ganzen Hegelschen System zu begreifen, wenn er z. B. Seite 129 der Religionsphilosophie das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes geltend zu machen sucht.

Endlich wird der Supernaturalismus, um sich seines Standpunktes dem Hegelschen System gegenüber immer entschiedner bewußt zu werden und sich selbst in seinem innersten Wesen immer tiefer und bestimmter zu ergreifen und zu begreifen, die vier Vorfragen in's Auge fassen, die Hegel in der Einleitung seiner Religionsphilosophie*) in Anregung bringt, um, wie er sagt, zu zeigen, daß er sie zur Seite liegen läßt, weil das Wesentliche in ihnen in seine Wissenschaft falle und darin erledigt werde. Allerdings müssen sie darin erledigt werden, sobald man den Standpunkt gelten läßt. Es sind folgende:

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 25. ff.

1) Ob die Religion, als positive anerkannt, im Bereich menschlicher Vernunft liege, und ob ihr Vernunft und begreifendes Denken zur Seite stehen können, ohne daß beide in Berührung kommen dürfen? Hegel leugnet die Möglichkeit dieser Stellung von vorn herein. Es sei ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen könne, wenn die Vernunft sich vom Gegentheil überzeugt habe.

2) Ob der Vernunft nur die höchste Wahrheit unerkennbar sei, die übrigen aber nicht, oder ob ihr das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, ganz abzusprechen sei? Hegel findet hierin einen Widerspruch und ein absurdum, denn es solle diese Verneinung der Vernunft ein Resultat der vernünftigen Erkenntniß selbst sein. Hiernach müßte man, sagt Hegel, die Vernunft erst untersuchen, um die Fähigkeit, Gott zu erkennen, darin zu ermitteln, und mithin die Möglichkeit einer Philosophie der Religion.

3) Ob das Bewußtsein Gottes nur aus dem Gefühl quille und das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liege? Hegel leugnet dies, weil dann für das Gottesbewußtsein nichts übrig bleibe, als das Gebiet der zufälligen Subjektivität.

4) Ob der Gegenstand der Philosophie von derselben Art sei, wie die Gegenstände der andern Wissenschaften, d. h. ob er ihr schon vorher, ehe sie beginnt, im Sein gesichert oder gegeben sei? Hegel verneint dies und sagt: der Gegenstand der Philosophie sei nicht von der Art und solle es nicht sein.

Nach diesen Vorfragen bemerkt Hegel (S. 28.) sodann, daß in ihrer Erledigung erst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie liege, und daß, dürften solche Gesichtspunkte gelten, Religionsphilosophie unmittelbar unmöglich sei.

Der Supernaturalismus, vermöge seines Standpunktes, muß diese Unmöglichkeit einer unmittelbaren Religionsphilosophie sogleich von vorn herein anerkennen und sich natürlich auch im Stande fühlen, jene Vorfragen diesem gemäß zu erledigen; so wie aber Hegel sie zur Seite liegen ließ, weil das Wesentliche in ihnen in der Religionsphilosophie selbst erledigt werden muß, so wird dies ebenfalls

auf

Digitized by Google

auf Seiten des Supernaturalismus der Fall sein. Auch er wird diese Fragen erledigen müssen im Verlauf seiner eignen Entwickelung, der Hegelschen Vollendung des Rationalismus gegenüber. Das Einzige, was hier gleich etwas ausführlicher betrachtet zu werden verdient, weil es uns den Uebergang zur eigentlich entscheidenden Untersuchung bahnt, ist der Widerspruch, den Hegel bei Gelegenheit der zweiten Vorfrage rügt (S. 27.), daß die Verneinung der Vernunft ein Resultat der vernünftigen Erkenntniß selbst sein solle, daß man also hier noch die Vernunft selbst erst untersuchen müsse ꝛc. Es ist diese Rüge vorzüglich gegen Kant gerichtet, und Hegel läßt sich (Seite 28. ff.) noch ausführlicher auf dieselbe ein. Er findet in der Aufgabe, die Vernunft zu untersuchen, eine Forderung, die sich selbst aufhebt. „Wenn wir nicht an's Philosophiren gehen sollten, sagt Hegel, ohne die Vernunft gehörig erkannt zu haben: so ist gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; dies sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gascogner macht, der nicht eher in's Wasser gehen will, bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu sein."

Freilich wohl; ich meine aber, man kann sie eben deshalb auch untersuchen; oder Hegel müßte denn mit dem Simon in Tieks Blaubart einverstanden sein und glauben, daß das, womit wir denken, sich durchaus nicht selbst denken könne, da doch das Wesen des Denkens eben darin besteht, sich selbst zu denken, ja da selbst Hegel's Philosophie darin besteht, daß die Vernunft sich selbst explicire. — Wenn also das Denken, die Vernunft, sich selbst denken, also auch untersuchen kann, so kann man derselben auch nicht das Recht absprechen, eine solche Untersuchung mit sich selbst anzustellen, und es wird also nur darauf ankommen, ob der Standpunkt, auf welchem man sich befindet, eine solche Untersuchung erfordert. Ist nun Hegeln das Philosophiren die Explication Gottes, explicirt die Philosophie Gott, wenn sie sich selbst explicirt, d. h. denkt das Denken also schon Gott, wenn es sich selbst denkt, dann wäre es freilich widersinnig, wenn es sich erst denken wollte, um zu sehen, ob es sich denken kann; es fragt sich aber, ob Hegel mit diesen Schlüssen ei-

neu größern Fund gemacht hat, als Kant mit seiner Kritik des Erkenntnißvermögens, und ob sich das, was er von den Kantianern sagt, nicht mit noch größerem Rechte auf ihn selbst anwenden läßt: „man hat sich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht.“ (S. 29.) Dem Supernaturalismus, der diesen Standpunkt nicht anerkennt, weil ihm das Objekt der Religion ein Jenseits alles Bewußtseins und Erscheinens ist, die Philosophie aber dieses Jenseits verwirft, indem es derselben nur als ein Vacuum erscheint, wird eben deshalb das Recht zustehen, die Vernunft zu untersuchen, zumal da er einige Bedenken gegen die Hegelsche Vernunft hat. Man wird von ihm doch nicht verlangen können, daß er sogleich von vorn herein seinen Standpunkt aufgeben soll, ohne dieses Aufgeben gehörig zu motiviren und zu begründen; dieses Recht aber ermächtigt ihn dazu, das Verhältniß der menschlichen Vernunft zu jenem Jenseits zu prüfen, und man darf ihm dies um so eher gestatten, da eine solche Prüfung, wenn Hegel Recht hat, nothwendig am ersten zur Entscheidung führen muß. Er wird daher in Kant keineswegs einen Gascogner sehen, der nicht eher in's Wasser gehen will, als bis er schwimmen kann, indem bei Kant gar nicht die Rede blos vom Schwimmen überhaupt war, sondern da Kant die Frage erledigt wissen wollte, ob schwimmen eben so gut sei als fliegen. Der Supernaturalismus wird daher den Weg, den Kant einschlug, durchaus billigen müssen und es nur bedauern, daß dieser große Denker, vielleicht der größte in neuerer Zeit, durch Befangenheit in dem rationalistischen Leben seiner Zeit, welche ihm die Metaphysik oder vielmehr die Hyperphysik, als Wissenschaft, als nothwendig und unentbehrlich für das höchste Interesse der Menschheit vorspiegelte, irre geleitet, seinen eigentlichen Beruf und somit sich selbst verkannte. Es hat Kant sich freilich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht, aber nicht darin, daß er das Erkenntnißvermögen untersuchen wollte; sondern darin, daß er ein Ziel verfolgte, welches sich auf diesem und auf wissenschaftlichem Wege überhaupt nicht erreichen läßt. Es lag freilich ein Widerspruch darin, wenn Kant die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft suchte, die doch, wenn sie wirklich war, nicht blos möglich, sondern nothwendig sein mußte; allein dieser Widerspruch lag mehr in seiner Zeit, als in

Digitized by Google

ihm, und er mußte ſich denſelben gewiſſermaßen als Hypotheſe ſtellen, um wo möglich zur Klarheit zu gelangen.

Der Supernaturalismus wird alſo die Philoſophie von neuem zu einer Prüfung des Erkenntnißvermögens auffordern und ihr dieſe zur Pflicht machen, weil er ſonſt nicht erwarten darf, daß ihm von derſelben ſein Recht widerfahre. Er wird dies jetzt in der Hoffnung thun können, daß eine ſolche Unterſuchung in gegenwärtiger Zeit, wo ſich der Rationalismus durch die Philoſophie in ein Syſtem concentrirt und entſchieden mit ſeiner Begründung ausgeſprochen hat, dieſem gegenüber und im beſtimmten Gegenſatz gegen daſſelbe, zu ganz andern und entſcheidenden Reſultaten führen werde, als zu Kant's Zeit, und er wird eben deshalb auch das Hegelſche Syſtem als einen Fortſchritt der Zeit anerkennen, ſo fern es die Möglichkeit einer definitiven Entſcheidung herbeiführen mußte.

Zweites Kapitel.

Die innern Gründe des Gegenſatzes zwiſchen dem Supernaturalismus und dem Hegelſchen Syſtem. Nothwendigkeit des ſubjektiven Standpunktes der Philoſophie.

Die Unterſuchung, die wir jetzt beginnen, iſt eigentlich diejenige, die das bedenkliche Fragezeichen erledigen ſoll, welches, wie ich oben ſagte, der Supernaturalismus in der Darſtellung der Hegelſchen Religionswiſſenſchaft bei der Behauptung machen mußte, daß das Endliche, als Subjekt, auf dem objektiven Standpunkte ſich ſelbſt negiren, das Unendliche aber affirmiren, daß das Endliche ſich ſelbſt und alles Endliche im Unendlichen negiren und das Unendliche als reines unendliches Sein ſetzen müſſe. Es iſt hier die eigentlich ſchwache und verwundbare Stelle des Hegelſchen Syſtems, die tödtliche Stelle an der Ferſe des Achilles, die Hegel nicht mit in den Styx der Selbſttäuſchung tauchen konnte, weil er ſein Syſtem daran halten mußte; der Punkt, der ein Ergebniß davon iſt, daß Hegel bei dem Zuſammenfaſſen des Bewußtſeins und Erſcheinens zu weit griff und das Jenſeit mitfaßte, und, in dem er ſich den Weg zur Wahrheit vermauerte, nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch allen denen, die in ſein Syſtem eindringen und ſich die volle Erkenntniß deſſelben erwerben wollten, die ſchwache Seite deſſelben ſo verdeckte, daß

Digitized by Google

es nur dem Wunder möglich war, den Zauberkreis zu durchbrechen und den Schleier der Täuschung hinwegzunehmen. Das Endliche im Unendlichen kann gar nicht negirt werden, weil das Unendliche selbst nur das objektive Endliche ist. So wie aber diese schwache Stelle uns den Weg in das Innere des Systems zu der unrichtigen Basis desselben andeutet: so können wir jetzt auch die Schwäche dieser Stelle ihrem ganzen Umfange nach auf einem sichrern Wege kennen lernen, wenn wir genau darnach forschen, wie Hegel seinen Standpunkt nahm, wie er sich durch diesen eine unrichtige Basis des Philosophirens setzte, ohne daß er sich dieser Unrichtigkeit bewußt werden konnte, weil sie sich ihm auf seinem Standpunkte als nothwendig geltend machen mußte; wie er glauben konnte, daß sein System auf der tiefsten Basis ruhe, während unter dieser noch ein Leeres blieb, in welches es nothwendig zuletzt zusammenstürzen mußte.

Hegel hatte die Nothwendigkeit der Einheit des Bewußtseins und Erscheinens, oder die Nothwendigkeit der Aufhebung des Dualismus erkannt, und er wollte auf diese Nothwendigkeit sein System gründen; aber sei es, daß er sich noch nicht mit voller innerer Klarheit frei gemacht hatte von dem Atomismus, wovon bei ihm nicht selten Spuren hervortreten, oder daß blos eine andre Täuschung, die wir noch ausführlicher nachweisen werden, ihn verleitete: er hob diese Einheit innerlich factisch wieder auf, indem er den subjektiven Standpunkt des Philosophirens verwarf, welcher ihn doch allein innerhalb dieser Einheit sicher leiten konnte. Denn indem er den objektiven Standpunkt ergriff, verdunkelte er sich wieder die Differenz zwischen der außer der Subjektivität des Bewußtseins gesetzten Objektivität des Erscheinens in dem alten Dualismus und der durch die Subjektivität des Bewußtseins bedingten und durch *diese* als äußere gesetzten Objektivität, wie sie vermöge der Aufhebung des Dualismus nur stattfinden kann, und brachte so den Dualismus auf eine verdeckte Weise wieder in sein System zurück und versteckte ihn innerhalb desselben. Die Verdunklung dieser Differenz hatte eben die Folge, daß er das Jenseit mitfassen konnte.

Wir werden dies am besten zur völligen Evidenz bringen können, wenn wir selbst den subjektiven Standpunkt des Philosophirens genauer betrachten, nachdem wir untersucht haben, was Hegeln zur

Digitized by Google

Verwerfung und Verkennung deſſelben verleitete, zu einer Verkennung, die ſich in einer wunderlichen Scheu und Verblendung in Beziehung auf die unmittelbare Thatſache und auf die Unmittelbarkeit überhaupt ausſpricht. Dieſe Scheu oder Verblendung iſt es, die ihn, während es doch unmöglich iſt, der unmittelbaren Thatſache, dieſem Schickſal im Gebiete des Philoſophirens, zu entgehen, nur dahin brachte, daß er eine mittelbare Thatſache ſtatt einer unmittelbaren, alſo eine unrichtige und ſo auch eine unrichtige Baſis für ſein Syſtem ergriff. Er glaubte ſich frei gemacht zu haben von einer Nothwendigkeit, die ſich aber dadurch rächte, daß ſie ihn zu einem Fehlgriff nöthigte; denn, indem er, ſtatt ſeine Philoſophie mit dem Anfange des Wiſſens anzufangen, ſie mit dem Sein, als dem unmittelbar objektiven Anfange, begann, verrückte er den wahren Standpunkt der Philoſophie. Wir wollen ſehen!

Er weiſ't die Nothwendigkeit des ſubjektiven Standpunktes und das Anfangen mit der unmittelbaren Thatſache des Bewußtſeins dadurch von ſich, daß er ſagt: *) „Es giebt kein unmittelbares Wiſſen. Unmittelbares Wiſſen iſt, wo wir das Bewußtſein der Vermittelung nicht haben, vermittelt aber iſt es.“

Dieſe Behauptung überraſcht und blendet durch falſche Auffaſſung des Wahren und durch dialektiſchen Schein. Sie enthält nicht nur einen Cirkel, ſondern ſogar einen Widerſpruch. Es giebt kein unmittelbares Wiſſen, und doch iſt unmittelbares Wiſſen, wo wir das Bewußtſein der Vermittelung nicht haben. Auch wir verlangen und kennen ja kein andres unmittelbares Wiſſen. Hegel nimmt wieder den Ausdruck „unmittelbares Wiſſen“ in zwiefacher Bedeutung, was in ſeiner Logik ſehr erlaubt zu ſein ſcheint. Objektiv iſt freilich alles Wiſſen vermittelt, ſubjektiv können wir aber nur von dem Wiſſen ausgehen, von deſſen Vermittelung wir nicht das Bewußtſein haben. Können wir aber anders wiſſen, als vom ſubjektiven Standpunkte aus? Woher weiß denn Hegel, daß alles Wiſſen vermittelt iſt, — denn dies liegt doch in ſeiner Behauptung — wenn es dennoch Wiſſen giebt, von deſſen Vermittelung wir nicht das Bewußtſein haben? Weiß er es etwa durch unmittelbares Wiſ-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 91.

Digitized by Google

ſen, da es doch kein ſolches giebt? Und dies müßte er doch, wenn er nicht auf eine ſubjektive Thatſache unſers Bewußtſeins zurückgehen will. Er müßte alſo ſelbſt durch unmittelbares Wiſſen eben wiſſen, daß es kein unvermitteltes Wiſſen giebt. Daß es kein unmittelbares Wiſſen giebt, welches allerdings wahr iſt, kann er doch nur durch Schließen wiſſen, was iſt aber Schließen anders als Vermittelung des Wiſſens? Wo ſoll nun aber das Vermitteln anfangen? Anfangen muß es doch irgendwo. Er ſetzt alſo, ohne es zu ahnen, ſtatt einer unmittelbaren Thatſache zwei; er ſetzt außer der ſubjektiven eine objektive, dieſe, um jene zu ignoriren und zu negiren, nur mit dem Unterſchiede, daß die ſubjektive eine nothwendige iſt, die ſich ſelbſt ſetzt, die objektive aber eine willkürliche, die ſich als Reſultat der Täuſchung bekundet, wenn ſie die erſte ſubjektive ignorirt und negirt. Dieſer objektive Standpunkt führt auf die Annahme eines willkürlichen Poſtulats, das in Gefahr iſt, gar nicht oder unrichtig begründet zu ſein und alles unrichtig zu begründen, oder das vielmehr alles verkehrt und unrichtig begründen muß; ſtatt daß der ſubjektive Standpunkt von einer Thatſache ausgeht, die ſich gleichſam als ein nothwendiges Poſtulat ſelbſt ſetzt und ſomit einen feſten Grund des Philoſophirens giebt.

Wie ſtellt ſich nun aber das ganze Bewußtſein und Erſcheinen dar nach ſeinem ſubjektiven und objektiven Verhältniß? Auf der ſubjektiven Seite haben wir das Wiſſen und Nichtwiſſen, eben alſo das unmittelbare Wiſſen, von deſſen Vermittelung wir kein Bewußtſein haben und von welchem, wenn auch nicht mit demſelben das Philoſophiren auf dem ſubjektiven Standpunkte anfangen muß. — Was haben wir auf der objektiven Seite? Das Sein, die Identität alles Erſcheinens und deſſen Gegenſatz das Nichtſein, das Nichts.

Das Wiſſen und Nichtwiſſen können wir auf dem ſubjektiven Standpunkte nicht ergreifen; wir können wohl von demſelben, aber nicht mit demſelben anfangen. Wir können nur das Wiſſen ergreifen, weil das Nichtwiſſen hier außer dem Wiſſen liegt und nicht unmittelbar zugleich mit ergriffen werden kann; denn das Wiſſen kann von dem Nichtwiſſen nicht unmittelbar wiſſen; es iſt eben in dieſem Gegenſatze an der ſubjektiven Gränze, als unmittelbares, das Wiſſen, von deſſen Vermittelung wir kein Bewußtſein haben.

Digitized by Google

Es ist eben deshalb selbst im Hegelschen Sinne ein Anfang und zwar der wahre und nothwendige, der Anfang des Wissens, das aber dessenungeachtet die Elemente seiner Entwickelung, wie wir sehen werden, in sich trägt, ohne daß wir genöthigt sind, gleich das Nichtwissen selbst als ein solches, als einen Faktor der Entwickelung, unmittelbar zu setzen. Daher fängt die Philosophie von dem Gegensatz des Wissens und Nichtwissens an, nicht aber mit demselben, sondern innerhalb des Wissens selbst.

Wie sieht es aber auf der objektiven Seite aus? Hier haben wir, dem Wissen und Nichtwissen gegenüber, das Sein, die Identität alles Erscheinens und dessen Gegensatz, das Nichts. Aber dieser Gegensatz ist ursprünglich bedingt durch das Wissen und Nichtwissen; das Sein, die Identität alles Erscheinens, ist nur eben für uns, sofern sie eine gewußte ist, sie hat nur als solche Inhalt; rein objektiv für sich ist sie ein Leeres, Inhaltloses; sie ist in so fern gleich dem Nichtsein, dem Nichts; denn wäre sie dies nicht, so wäre die Einheit alles Bewußtseins und Erscheinens aufgehoben und der Dualismus hergestellt, und hier ist eben der Schein, der Hegeln auf den objektiven Standpunkt verlockte. Er gewann hier scheinbar eine Einheit, die sich eben so scheinbar zerlegen ließ in das Sein und Nichts, die ihm scheinbar einen objektiven Anfangspunkt gab, den er noch überdies als eine reine Einheit geltend machen konnte; und ohne es zu ahnen, konnte er nun die subjektive Bedingtheit seines ersten Gegensatzes zur Ausführung seines Systems benutzen, indem er sie umkehrte und die ursprüngliche Subjektivität gänzlich ignorirte und verdeckte. Er glaubte um so mehr gewonnen zu haben, da ihm die unmittelbare Thatsache des Bewußtseins auf dem subjektiven Standpunkte nicht gestattete, das Nichtwissen mit dem Wissen als Einheit zum Anfangspunkt seiner Operation zu machen, er aber innerhalb des Wissens selbst außer diesem Gegensatze kein Element der Entwickelung erkannte.

Was ist nun die Basis seines Systems? Grade die Thatsache des Bewußtseins, die er verwarf, der Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, nur daß er eben das ergriff, was er nicht ergreifen sollte, was er aber hätte festhalten sollen, nicht festhielt, d. h. daß er statt nur von dieser Thatsache anzufangen, mit derselben, aber

Digitized by Google

nicht von derſelben anfing. Denn mit derſelben durfte er eben nicht anfangen, weil ſie in ſo fern nicht der Anfang des Philoſophirens ſein kann; ſie ruht, wie wir ſehen werden, nicht einmal auf einem innern empiriſchen Grunde, ſondern nur auf einem äußern. Daher bei Hegel die Affirmation und Negation, ihrem Weſen nach rein ſubjektiv, überall als die objektiven Grundbedingungen des Erſcheinens hervortreten; ja es verleitet ihn ſogar das Spiel des Affirmirens und Negirens zu dialektiſchem Schein und dialektiſchen Künſteleien, deren Reſultat wohl gar ein absurdum iſt. Dahin gehört z. B. was er in der Religionsphiloſophie über den ſubjektiven Standpunkt, als Standpunkt der Demuth, ſagt, und was mit den Worten ſchließt: „das Ich heuchelt demüthig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit ſich nicht zu laſſen weiß.“ *)

Doch jetzt wollen wir verſuchen die Art, wie die Philoſophie innerhalb der Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens von dem ſubjektiven Standpunkte aus ſich entwickeln kann und mit welchem Erfolge ſie ohne Täuſchung und Dichtung zum Ziele der Wahrheit auf dieſem Wege zu gelangen im Stande iſt, näher zu betrachten und es wird ſich dann unſtreitig auf eine entſcheidende Weiſe ergeben müſſen, ob Hegel den ſubjektiven Standpunkt mit Recht verwarf oder nicht.

Wir faſſen alſo die Gränze unſers Bewußtſeins, das Wiſſen und Nichtwiſſen, oder den Punkt, wo das Wiſſen, wenn es über ſich ſelbſt zum klaren Bewußtſein kommen ſoll, anfangen muß, weil es eben der Punkt iſt, wo es von ſeiner eignen Vermittelung kein Bewußtſein hat — wir faſſen dieſe Gränze ſcharf und beſtimmt in's Auge. Wir fangen aber nur *von* dieſem Gränzpunkte an, nicht *mit* demſelben, d. h. wir verzichten von vorn herein darauf, den Gegenſatz des Wiſſens und Nichtwiſſens ſelbſt als Baſis der Conſtruction des Syſtems zum Grunde zu legen, daher die Täuſchung wegfällt, die ihn uns als eine zerlegbare Einheit darbieten könnte. Er läßt ſich nicht zur Einheit zuſammenfaſſen, weil wir hier eben kein Bewußtſein von der Vermittelung des Wiſſens haben und weil das Wiſſen von dem Nichtwiſſen nicht unmittelbar wiſſen kann. Wir müſſen

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 112. u. 113.

Digitized by Google

zwar den Anfangspunkt an diesem Gegensatz als Gränze, aber innerhalb des Wissens, suchen, d. h. wir müssen innerhalb desselben einen Gegensatz suchen, der die Entwickelung begründet und fortleitet, und der sich eben darum, weil wir von keiner Vermittelung desselben unmittelbar wissen, als eine Nothwendigkeit selbst feststellt, als ein nothwendiges Postulat, das sich selbst setzt, dem man also nicht den Vorwurf der petitio principii machen kann. Wir ergreifen demnach unser Bewußtsein unmittelbar in dem Moment seiner ersten unmittelbarsten Thätigkeit, nämlich im Moment des Wahrnehmens.

Wenn wir irgend einen Gegenstand wahrnehmen, so wissen wir unmittelbar, daß wir ihn wahrnehmen; jeder, der einen Gegenstand wahrnimmt, weiß, daß er es ist, der ihn wahrnimmt; er setzt sich als Subjekt; er affirmirt sich allerdings, aber nicht an sich. Er kann sich noch an sich, weder affirmiren noch negiren, weil er sich, um dies zu können, erst als Subjekt setzen muß, d. h. als das wissende und wahrnehmende, als das wissende Subjekt

Hier aber treffen wir auf den tiefsten und verborgensten Fehler des Hegelschen Systems, durch welchen Affirmation und Negation sich als Basis seines Systems ergeben, dann aber mit dem Wissen und Nichtwissen zusammenfallen, wodurch das ganze System unrichtig begründet werden mußte, weil Hegel eben vom objektiven Standpunkte ausging; denn, vom objektiven Standpunkte angesehen, muß natürlich das wissende Subjekt selbst objektiv gesetzt, d. h. sein ganzes Setzen, sein ganzes Sein objektiv vermittelt sein. Sollte uns dies aber berechtigen, vom objektiven Standpunkte auszugehen, dann müßten auch Affirmation und Negation des Subjekts und des Gegenstandes der Wahrnehmung an sich objektiv gegeben und in unserm Bewußtsein die erste Erscheinung sein, um die wir wissen. Dies ist aber, wie wir gesehen haben, nicht der Fall, und wir müssen dann willkürlich eine Kluft überspringen. Das wissende Subjekt affirmirt nicht gleich unmittelbar sich selbst an sich, und da es, wenn es sich selbst affirmirt, den Gegenstand der Wahrnehmung negiren muß, so negirt es denselben ebenfalls nicht an sich, sondern es affirmirt sich nur als ein wissendes und negirt den Gegenstand der Wahrnehmung nur als wissenden, d. h. es affirmirt ihn als nicht-

Digitized by Google

wiſſenden oder als gewußten. Dies iſt die geheuchelte Demuth des ſich ſelbſt affirmirenden Ich's, der Stolz der Eitelkeit und Nichtigkeit, vor der es ſich nicht zu laſſen weiß und von welchem Hegel ſo viel Aufhebens macht.

Woher kommt es aber, daß die Affirmation und Negation an ſich nicht die erſte Erſcheinung in unſerm Bewußtſein iſt, da doch das ganze Setzen des wiſſenden Subjekts objektiv bedingt ſein muß? Daher, weil das wiſſende Subjekt, wenn es auch ſeinem ganzen Sein nach objektiv geſetzt ſein muß, es doch eben als ein wiſſendes geſetzt ſein und ſich auch gleich zunächſt als ein wiſſendes ſelbſt ſetzen muß. Der Gegenſatz des Wiſſens und Nichtwiſſens, der objektiv für das wiſſende Subjekt der Gegenſatz des Seins und Nichtſeins iſt, ſtellt ſich mit dieſem nur ſo, daß das Wiſſen und Sein unmittelbar zuſammenfällt in dem geſetzten Subjekt, das Nichtſein aber gleichſam vor dem Setzen, alſo außer demſelben und ſo jenſeit deſſelben liegen bleibt, das Nichtwiſſen aber in ſo fern innerhalb des Setzens, d. h. innerhalb des Wiſſens fällt, ſo daß die Affirmation und Negation an ſich, eben als der ſubjektive Ausdruck des Seins und Nichtſeins, ſich dem Wiſſen ein- und unterordnen und durch daſſelbe erſt ſubjektiv bedingt ſein muß. Es muß nothwendig erſt das Wiſſen geſetzt ſein und alsdann durch dieſes das Nichtwiſſen, ehe ſich die Affirmation und Negation an ſich als Ausdruck des Seins und Nichtſeins ſetzen kann, und ſie werden ſich eben auch nur durch das Sein innerhalb des Wiſſens ſetzen, d. h. ſie werden durch das ſubjektiv erkannte Sein oder durch das Bewußtſein des ganzen Setzens des wiſſenden Subjekts als Seins, bedingt ſein müſſen.

Das wiſſende Subjekt wird ſich daher zuerſt auch des Wiſſens und Nichtwiſſens gar nicht in der Form der Affirmation und Negation bewußt. Wer einen Gegenſtand wahrnimmt, weiß, daß er ihn wahrnimmt, oder daß er es iſt, der ihn wahrnimmt? Was heißt das? Es heißt, er weiß, daß er, der dieſen Gegenſtand wahrnimmt, eben derſelbe iſt, der bisher ſchon unzählige Gegenſtände wahrgenommen hat und wahrnehmen wird, während jeder Gegenſtand der Wahrnehmung ein andrer war oder ſein konnte. Das wiſſende Subjekt erkennt ſich als identiſch, immer als daſſelbe, es

Digitized by Google

iſt eben das Subjekt, das Ich, das ſich immer als daſſelbe erkennt, oder das ſich immer als daſſelbe oder identiſch ſetzt, d. h. das Ich, das ſich in allen frühern Wahrnehmungen geſetzt hat und in allen künftigen ſetzen wird, ſetzt ſich auch in dieſer als eben dieſes, als daſſelbe; oder das Ich ſetzt ſich identiſch und es erkennt ſein Setzen als ein ſich ſelbſt Setzen, weil es ſich eben der Vermittelung dieſes ſeines Setzens nicht unmittelbar bewußt iſt und ſein kann, da das Wiſſen nicht unmittelbar um das Nichtwiſſen wiſſen kann. Aber das Ich ſetzt ſich eben deshalb den Gegenſtand der Wahrnehmung immer als einen andern. Der Gegenſtand der Wahrnehmung kann an ſich ebenfalls identiſch ſein, aber in Beziehung auf das wiſſende Subjekt iſt er immer ein andrer und muß immer ein andrer ſein, weil das Ich ſonſt ſich gar nicht als identiſch ſetzen könnte. Wenn das Ich alſo als daſſelbe ſich affirmiren muß, ſo affirmirt es ſich nicht an ſich, ſondern es affirmirt ſich als identiſch, als daſſelbe, und wenn es den Gegenſtand der Wahrnehmung negiren muß, ſo negirt es ihn nicht an ſich, ſondern nur als denſelben, als identiſch; es ſetzt ihn als nichtidentiſch.

So bekommen wir in unſerm Bewußtſein den Gegenſatz der Identität und Nichtidentität als die erſte Erſcheinung in demſelben, nicht das Affirmiren und Negiren an ſich. Wie werden wir aber zu dieſem gelangen? Nur durch das ganze identiſche Setzen unſers Ich's, eben durch das identiſche Setzen des Ich's ſeinem ganzen Setzen, ſeinem Sein nach, ſofern es in jedem Moment als daſſelbe, als ein bleibendes, als ein Sein erſcheint, und ſofern wir uns der Möglichkeit der Aufhebung dieſes ganzen Setzens oder Seins bewußt werden, alſo der Möglichkeit des Nichtbewußtſeins als Nichtſeins. Wie kommt aber dieſes Bewußtſein in uns, da es in dem unmittelbaren Setzen des Subjekts als des wiſſenden und im Wiſſen nicht unmittelbar mitgegeben iſt? Denn in dem Wiſſen an ſich iſt urſprünglich und unmittelbar nur der Gegenſatz der Identität und Nichtidentität gegeben, und es kann ſich unmittelbar aus dieſem ſelbſt nicht entwickeln. Es kommt in uns durch Geburt und Tod oder durch die unmittelbare Thatſache des Setzens und Aufhebens unſers ganzen Geſetztſeins und Geſetztwerdens; denn wir ſind uns bewußt, daß unſer Ich vor unſrer Geburt ſich nicht ſetzte

Digitized by Google

als wissendes Subjekt, und wir haben durchaus kein Recht, anzunehmen, daß es sich noch nach unserm Tode setzen werde. Wir haben das entschiedne Bewußtsein des Nichtbewußtseins, und da unser Bewußtsein, das Setzen unsers Ich's, als wissenden Subjekts, oder das Wissen gleich ist dem Sein, das Wissen das subjektive Sein, das Sein das objektive Wissen: so ist diese Thatsache unsers Bewußtseins, wiewohl sie sich dem Gegensatz der Identität und Nichtidentität in dem Wissen unterordnet und in so fern als eine spätere hervortreten muß, dennoch ebenfalls eine unmittelbare, da sie unmittelbar zugleich mit dem Setzen des wissenden Subjekts objektiv gegeben ist. Sie führt nun hinüber auf den objektiven Standpunkt, aber freilich nothwendig vom subjektiven aus.

Denn indem das wissende Subjekt vermöge des Nichtbewußtseins sein Setzen erkennt als ein Ganzes, als ein bestimmtes Sein, setzt es auch diesem seinem Setzen gegenüber alles Nichtidentische als ein bestimmtes Sein, als ein Ganzes; und da der wissenden Subjekte viele sind in's Unendliche und das Bewußtsein Aller durch Mittheilung ein Gesammtbewußtsein bildet, als Produkt aus dem Einzelbewußtsein Aller, so wird es auch nothwendig dem Setzen des Ich's in diesem Gesammtbewußtsein gegenüber alles Nichtidentische als ein Ganzes, als Totalität des gesammten Nichtidentischen, als Sein, Identität oder Welt, setzen müssen.

Und hier können wir deutlich und bestimmt den Weg nachweisen, den Hegel von seinem objektiven Standpunkte nahm, was er auf diesem Wege finden und wohin er zuletzt gerathen mußte.

Von der Totalität alles Nichtidentischen als Identität, als dem absoluten Sein, ging er aus durch das Gesammtbewußtsein (Allgemeine) herab und traf so in dem Bewußtsein überhaupt auf den — den Uebergang zur Objektivität bildenden Gegensatz des Setzens und Nichtsetzens des wissenden Subjekts (Bewußtsein und Nichtbewußtsein), des Affirmirens und Negirens, und blieb bei demselben stehen, als dem letzten. Diese Täuschung war auf seinem Wege um so eher möglich, da der Gegensatz des Setzens und Nichtsetzens des wissenden Subjekts, wenn auch dem Gegensatz der Identität und Nichtidentität untergeordnet, doch eigentlich unmittelbar mit dem

Digitized by Google

Setzen des wissenden Subjekts selbst als objektiv gegebne Thatsache ist. Die Folge war nun, daß er, statt den Gegensatz des Setzens und Nichtsetzens oder der Affirmation und Negation an sich dem Gegensatz der Identität und Nichtidentität unterzuordnen, umgekehrt diesen jenem unterordnete und dadurch das ganze innere Leben des Bewußtseins und Erscheinens verschob. Dadurch wurde es möglich, daß das wahre Verhältniß des Einzel- und Gesammtbewußtseins der Menschheit unbeachtet und unerkannt blieb, und daß er, ohne die Wahrheit dieses Verhältnisses zu ahnen, so verfahren konnte, als ob die subjektive Identität des Gesammtbewußtseins wirklich eine objektive wäre. Dadurch wurde es ferner möglich, daß er wieder bei dem Zusammenfassen des Bewußtseins und Erscheinens auf der objektiven Seite zu weit greifen konnte, indem er auf der subjektiven nicht weit genug griff, und daß er eben dadurch das Jenseit mitfassen konnte.

Indem er nämlich die Totalität alles Nichtidentischen und die vorausgesetzte Identität derselben als das absolute Sein geltend machte, traf er zunächst auf das Gesammtbewußtsein der Menschheit und fand in diesem das Gottesbewußtsein als ein Identisch-Gedachtes vor. Weil er nun das wahre Verhältniß des Einzel- und Gesammtbewußtseins verkannte, nahm er jenes Identisch-Gedachte als ein ursprünglich in demselben gegebenes, durch die Organisation des Bewußtseins selbst bedingtes, und der Gedanke blieb ihm fern, zu untersuchen, ob es wirklich in der Organisation des Bewußtseins gegeben sei, oder ob es vielleicht, da das Gesammtbewußtsein der Menschheit doch ein geschichtliches Produkt aus dem Einzelbewußtsein Aller ist, nicht vielleicht als ein Element von außer demselben in dasselbe gekommen sein dürfte.

Und welche ist nun die eigentliche Basis des Hegelschen Systems? Der Gegensatz des Setzens und Nichtsetzens des Ich's. So wird man es jetzt verstehen, wenn ich früher sagte, daß Hegel's Scheu vor der Unmittelbarkeit, diesem Schicksal, dieser Nothwendigkeit im Gebiete des Philosophirens, dieselbe dadurch rächte, daß sie ihm eine falsche Basis unterschob, indem er, den subjektiven Standpunkt verwerfend, die Unmöglichkeit nicht einsahe, anders als von demselben aus zu philosophiren.

Digitized by Google

Doch jetzt wieder zurück zu dem Gegensatz der Identität und Nichtidentität!

Das wissende Subjekt setzt sich als wissendes, als Subjekt, d. h. es setzt sich als Objekt um sich als Subjekt zu erkennen, und erkennt sich als Subjekt, um sich als Objekt zu setzen; es erscheint sich selbst, ist sich seiner bewußt. Es kann sich aber nur sich selbst erscheinen, oder sich seiner bewußt werden, sich als Objekt setzen, indem es sich auf einen Gegenstand der Wahrnehmung, auf ein Nichtidentisches bezieht. Es muß also immer ein Nichtidentisches gegeben werden, in Beziehung auf welches es sich setzen kann, sonst kann es sich gar nicht setzen. Ohne Objekte der Wahrnehmung ist kein Bewußtsein und Denken möglich, mögen sie nun unmittelbar gegenwärtig oder früher dagewesen und in das Bewußtsein zurückgerufen und in diesem erneuert sein; denn das Bewußtsein und Erscheinen ist Eins, eine Einheit, und hier ist eben das Band und der Ausdruck dieser Einheit, nicht in einer objektiven Identität des Ich's, die als Hypothese sich in sich selbst aufhebt. Unser Bewußtsein ist unmittelbare Synthesis der Identität und Nichtidentität.

Da aber das Nichtidentische unendlich ist, so setzt es sich als Peripherie; das wissende Subjekt aber — das identische Ich als Centralpunkt. Die Totalität des Erscheinens oder des Nichtidentischen setzt sich Centralpunkte des Erscheinens, d. h. es setzt sich immer ein Ich, das als Subjekt sich selbst als Objekt setzt, um sich als Subjekt zu erkennen, welches sich selbst erscheint, damit das Erscheinen ihm erscheine. Das wissende Subjekt charakterisirt sich eben als sich selbst Erscheinen und Centralpunkt des sich selbst Erscheinens durch das Bewußtsein.

Wenn nun das Ich sich als Objekt setzen kann nicht anders, als in Beziehung auf einen Gegenstand der Wahrnehmung; wenn es zu diesem Setzen immer angeregt werden muß durch die Nichtidentität, und wenn das wissende Subjekt nur wissen, sich nur bewußt werden kann, so fern es angeregt wird durch Nichtidentisches: so haben wir hier das Grundverhältniß und Grundgesetz unsers Bewußtseins gefunden; das, was uns nun die sicherste Basis unsers Philosophirens giebt, das Gesetz des Philosophirens selbst. Es läßt sich dasselbe aussprechen in der Formel: das Ich setzt

sich identisch, aber immer nur in Beziehung auf Nichtidentisches und es kann sich gar nicht setzen, wenn es sich nicht in Beziehung auf ein Nichtidentisches identisch setzt. Dies ist die unmittelbare Synthesis der Identität und Nichtidentität, das Grundgesetz unsers Bewußtseins, das Grundgesetz und Grundverhältniß der Einheit des Bewußtseins und Erscheinens überhaupt.

Die unmittelbare Synthesis der Identität und Nichtidentität würde aber kein Bewußtsein geben ohne Analysis. Diese Analysis vollzieht sich eben dadurch, daß das wissende Subjekt sich als Objekt setzt. Es entzweit sich dadurch gleichsam in sich selbst, oder es wird, wie Hegel sagen müßte, Eins und das Andre. Aber diese Analysis ist wieder nur dazu, eine zweite Synthesis zu geben, welche sich dadurch vollzieht, daß das Subjekt, indem es sich als Objekt setzt, sich als Subjekt erkennt. Wir treffen also eine zwiefache Synthesis, eine vor der Analysis und eine nach der Analysis. Durch die zweite Synthesis setzt das Subjekt sich selbst; durch sie wird es ein Ich; es erscheint sich selbst, wird sich bewußt. Durch die erste wird es gesetzt und zwar erst als bewußtloses Erscheinen; als Erscheinen für das Erscheinen, durch die zweite wird es sich selbst Erscheinen, ein sich Bewußtes, ein Ich. In der ersten ist es passiv und objektiv gesetzt, als ein Objekt des Setzens von Seiten der Totalität des Nichtidentischen; es setzt sich nicht selbst in derselben, ist sich seiner noch nicht bewußt vor der Analysis. In der zweiten wird es activ und subjektiv; es wird Subjekt, es gewinnt gleichsam sich selbst; es wird zum Bewußtsein, zum Wissen oder subjektiven Sein, da es vorher nur objektives Sein war; und zwar wird es zum unmittelbaren Wissen (zum Ich), weil es eben vor der Analysis nicht wußte und nicht wissen konnte. Es ist eben deshalb unmittelbares Wissen, der Anfang alles Wissens, weil es eben nicht unmittelbar um seine Vermittelung wissen kann. Um dies zu können, müßte es unmittelbar um die Analysis wissen und müßte dann Bewußtsein vor der Analysis sein, durch die es doch eben Wissen wird. Es kann nur durch eine spätere Vermittelung um diese Analysis wissen, also durch eine innerhalb des Wissens vermittelte Analysis und Synthesis um die unmittelbare, d. h. vor dem Wissen vermittelte, Analysis.

Digitized by Google

Dieſe zwiefache Syntheſis mit der Analyſis als Vermittelung zwiſchen beiden, giebt zuſammen den Moment des Bewußtſeins, der ſich aber an ſich als eine reine Einheit, als ein Moment darſtellt; er kann ſich aber als reine Einheit darſtellen, ungeachtet der Dreiheit ſeines Inhalts, weil er ſich eben nur nach dem Bewußtſein, als ein Moment des Bewußtſeins darſtellen, der erſten Syntheſis und der Analyſis aber ſich nicht unmittelbar bewußt ſein kann.

Der Prozeß der Vermittelung, ſo wie die erſte und zweite Syntheſis, die dadurch vermittelt werden, bilden das innere Leben dieſes Moments, deſſen tiefſte Tiefe in der erſten Syntheſis liegt. Hier iſt der unmittelbarſte Zuſammenhang jedes wiſſenden Subjekts mit der Totalität des Erſcheinens, der Identität mit der Nichtidentität, die Baſis des Grundgeſetzes unſers Bewußtſeins oder der Bedingtheit des Setzens des Ich's durch Nichtidentiſches, der Punkt, in welchem die Einheit des Bewußtſeins und Erſcheinens ihren Halt zeigt. Der Moment des Bewußtſeins iſt daher eben ein Moment, d. h. ein Punkt und als ſolcher eben Centralpunkt des Erſcheinens. In der Differenz zwiſchen der erſten und zweiten Syntheſis iſt aber auch der Grund der Differenz zwiſchen der objektiven und ſubjektiven Identität des Bewußtſeins gegeben. Objektiv iſt das wiſſende Subjekt noch kein Subjekt, kein Identiſches in ſich, ſondern als Centralpunkt für das Erſcheinen nur beziehungsweiſe gegen die übrigen Centralpunkte und in ſo fern eben ein Nichtidentiſches, wie alles Nichtidentiſche innerhalb der Totalität des Nichtidentiſchen, alſo deshalb kein Bewußtes. Erſt ſubjektiv wird es identiſch in ſich in Beziehung auf ſich ſelbſt durch die Analyſis, und in der zweiten Syntheſis wird es ein Subjekt, ein Ich. So wie aber die zweite Syntheſis durch die erſte bedingt iſt, ſo auch das Ich und die Identität deſſelben durch die Nichtidentität des Centralpunktes in der erſten Syntheſis, eben als ein Beſondres und innerhalb eines Beſondern als ſubjektive Identität. Objektive Identität und ein Total-Ich müßte nothwendig gegeben ſein als ein Ich in der erſten Syntheſis. Dann wäre es durch ein Total-Ich unmittelbar und als ein Total-Ich, als ein objektiv-identiſches gegeben.

Die drei Momente, die Hegel in dem Erſcheinen und Werden er-

Digitized by Google

erkannt hat, das Verhülltſein, das Anderswerden oder Auseinandergehen zum Beſondern und das Einswerden mit dem Andern, dieſe drei Momente ſind eben nichts weiter als die erſte Syntheſis, die Analyſis und die durch dieſe bedingte zweite Syntheſis; ſie ſind der Proceß des Vermittelns und das innere Leben im Moment des Bewußtſeins und Erſcheinens.

Der Moment dieſer Vollziehung der Syntheſis und Analyſis iſt der Moment unſers Daſeins, und wir haben dieſen Moment der Vollziehung, ſo fern er unmittelbar bedingt iſt durch die erſte Syntheſis, durchaus nicht in unſrer Gewalt. Das Setzen unſers Ich's bekundet ſich dadurch in jedem Moment als ein paſſives, als ein Geſetztwerden von Seiten der Totalität alles Nichtidentiſchen. Der Moment dieſer Vollziehung iſt daher in ſo fern der Moment des unmittelbaren Seins, der Moment der wirklichen Exiſtenz, der Baſis aller Wirklichkeit, eben weil er durchaus nicht von unſrer Willkür abhängt. Er iſt alſo auch eben die Baſis der Realität. Nur das erkennen wir als real, als wirklich an, was durch den unmittelbaren Moment der Vollziehung dieſer Syntheſis und Analyſis gegeben iſt, und zwar deshalb, weil wir uns durch dieſen Moment eben unmittelbar unſrer bewußt werden oder wirklich ſind, weil wir ſelbſt und Alles, was da iſt, für uns nur iſt durch, in und mit dieſem Moment. Die Nothwendigkeit dieſes Verhältniſſes iſt gegeben durch die urſprüngliche Einheit alles Bewußtſeins und Erſcheinens.

Vermöge der Identität des Ich's aber iſt, wenn es ſich in einem Moment oder in einer Reihe von Momenten ſetzt, in dieſem Setzen ſelbſt durchaus kein Grund vorhanden, warum es jemals aufhören ſollte, ſich als identiſch zu ſetzen; denn da es ſich eben als identiſches, immer als daſſelbe, ſetzt im nächſten Moment wie im vorherigen: ſo iſt auch durchaus kein Grund vorhanden, warum es ſich nicht wieder im folgenden und ſo in allen folgenden Momenten in's Unendliche als identiſch ſetzen ſollte. Es iſt alſo in dem identiſchen Setzen des Ich's die Tendenz ſich in's Unendliche zu ſetzen oder die Tendenz frei zu werden von dem bloßen Setzen in dem Momente der wirklichen Exiſtenz. Dies giebt uns den Begriff der negativen oder ſubjektiven Unendlichkeit des Setzens unſers Ich's

Digitized by Google

im Gegenſatz gegen die poſitive und objektive Beſchränktheit deſſelben auf den Moment der wirklichen Exiſtenz. Da aber das ganze Bewußtſein bedingt iſt durch die Vollziehung jener Syntheſis und Analyſis im Moment der wirklichen Exiſtenz und an dieſe gebunden: ſo wird auch die negative oder ſubjektive Unendlichkeit unſers Bewußtſeins durch dieſelbe bedingt und alſo an den Moment der wirklichen Exiſtenz gebunden ſein.

Wie wird ſie aber zugleich mit bedingt ſein durch dieſen Moment, und wie wird ſie ſich verhalten zu der poſitiven Beſchränktheit?

Das Ich ſetzt ſich in jedem Moment als ein identiſches in Beziehung auf ein Nichtidentiſches; es weiß, daß es daſſelbe iſt als im nächſtvorigen, vermöge ſeiner Identität; denn es könnte ohne dieſes Wiſſen gar nicht identiſch ſein. Es ſetzt alſo gewiſſermaßen den vorigen Moment ſeines Setzens in dem Moment der unmittelbar gegenwärtigen Exiſtenz zugleich mit, es ſetzt ihn alſo mittelbar zugleich mit, weil es ſich vermöge der zweiten Syntheſis ſelbſt ſetzen muß als ein identiſches. Da es aber im vorigen Moment aus demſelben Grunde den dieſen vorangehenden mitgeſetzt haben mußte, und ſo rückwärts fort, ſo weit das Bewußtſein reicht: ſo wird das Ich in jedem Momente der wirklichen Exiſtenz zugleich alle frühern Momente mittelbar mitſetzen müſſen; aber nicht nothwendig nach der Seite aller nichtidentiſchen Anregungen, ſondern nach der Seite der Identität des Ich's. Das Ich wird vermöge ſeiner Identität in jedem Moment ſeines Setzens immer beſtimmter hervortreten, ſich ſeiner ſelbſt immer beſtimmter bewußt werden, während die nichtidentiſchen Anregungen, das jedesmalige Nichtidentiſche, in Beziehung auf welches ſich das Ich in jedem frühern Moment ſetzen mußte, eben vermöge ihrer Nichtidentität ihre Beſtimmtheit verlieren, und, gleichſam zu einer allgemeinen unbeſtimmten Nichtidentität zuſammenfließend, nur die Nothwendigkeit der Beziehung des ſich ſetzenden Ich's auf Nichtidentität in allen frühern Momenten übrig laſſen müſſen; aber zugleich mit der Möglichkeit, daß einzelnes beſtimmtes Nichtidentiſches wieder hervorgerufen werde als beſtimmt Anregendes, in Beziehung auf welches das Ich ſich dann wieder ſetzen kann. Da aber dieſe Syntheſis und Analyſis der Identität und Nicht-

Digitized by Google

identität nicht mehr unmittelbar gebunden ist an den Moment der wirklichen Existenz, sondern nur mittelbar, so fern das ganze Bewußtsein daran gebunden ist; da alles Nichtidentische der frühern Momente gewissermaßen frei geworden ist, jedes von seinem Momente der wirklichen Existenz: so ist es dadurch gleichsam in die Gewalt des sich identisch setzenden Ich's gegeben, das ebenfalls in so fern frei geworden ist innerhalb seines Setzens. Das Ich, welches in diesem Setzen vermöge seiner Identität immer bestimmter als dasselbe hervortritt, wird deshalb das freigewordne Nichtidentische beherrschen. Es wird also dieses von dem Moment der wirklichen Existenz frei gewordne Setzen des Ich's, in Beziehung auf ein Nichtidentisches, theils als ein willkürliches, theils als ein zufälliges erscheinen können, je nachdem es ausgeht von dem Ich oder von der Nichtidentität.

Das willkürliche Setzen wird aber wieder ein zwiefaches sein, d. h. es wird entweder dem Zusammenhange der Momente der wirklichen Existenz folgen und sich streng daran halten können, in der Folge, wie der frühere Moment sich immer in dem folgenden mitgesetzt hat und unter den Bedingungen dieses Setzens, oder ohne diesem Zusammenhange zu folgen, indem durch die Identität des Ich's und dessen allgemeine Beziehung auf Nichtidentität ein willkürlicher Zusammenhang gesetzt wird.

In dem ersten Falle wird dieses willkürliche Setzen des Ich's in Beziehung auf das Nichtidentische in den frühern Momenten Objektivität und objektive Realität haben; denn das Ich bindet sich selbst an die unmittelbare Synthesis aller frühern Momente, wie sie sich unmittelbar als Momente der wirklichen Existenz gegeben hatten, und das willkürliche Setzen läßt sich auf den gegenwärtigen unmittelbaren Moment des Setzens oder den Moment der wirklichen Existenz, in welchem das Setzen erfolgt, reduciren, steht mit demselben im Zusammenhange und behält in ihm den Stützpunkt seiner Realität. Im zweiten Falle wird es nur subjektive, d. h. keine Realität haben außer dem wissenden Subjekt. Denn die Vollziehung der Synthesis und Analysis in den frühern Momenten und das Verhältniß derselben zu einander in ihrem Setzen in und mit einander, wodurch die Identität des Ich's eben sich selbst Erscheinen

Digitized by Google

als ſolche wird, ſo wie wieder durch die Identität das Setzen ſelbſt gegeben iſt, iſt nicht unmittelbar objektiv bedingt durch die Momente der wirklichen Exiſtenz, wie ſie das Setzen des Ich's unmittelbar und als ein paſſives geben, ſondern durch das Ich und deſſen Identität.

Es wird alſo unſer Bewußtſein ſich gleichſam in ein zwiefaches theilen und ein zwiefaches Gebiet umfaſſen, das Gebiet der Momente der wirklichen Exiſtenz oder der unmittelbaren Gebundenheit des Setzens des Ich's an den Moment der wirklichen Exiſtenz, als das Gebiet der poſitiven Beſchränktheit unſers Bewußtſeins, und das Gebiet der willkürlich geſetzten Momente oder der mittelbaren Gebundenheit des Setzens des Ich's an den Moment der wirklichen Exiſtenz, das Gebiet der negativen Unendlichkeit unſers Bewußtſeins. Denn das willkürliche Setzen iſt eben als ſolches ein unendliches, da es durch die negative Unendlichkeit unſers Bewußtſeins bedingt iſt, d. h. dadurch, daß in dem identiſchen Setzen des Ich's kein Grund vorhanden iſt, warum es jemals aufhören ſollte ſich zu ſetzen. Wenn alſo dadurch ein willkürliches Setzen des Ich's und eine Syntheſis der Identität des Ich's mit einer willkürlich geſetzten Nichtidentität möglich iſt: ſo iſt ebenfalls kein Grund vorhanden, warum das Ich ſich nicht in und mit dieſer willkürlichen Syntheſis in's Unendliche und ſowohl rückwärts in die Vergangenheit als vorwärts in die Zukunft hinausſetzen ſollte.

Dieſe beiden Seiten oder Gebiete unſers Bewußtſeins geben eine Wechſelwirkung, deren Reſultat ein Zwiefaches iſt. Das erſte iſt die Möglichkeit, daß das Geſammt-Bewußtſein der Menſchheit, aller wiſſenden Subjekte, eine Einheit werde, nicht im Aggregat-Zuſtande bleibe; daß vermittelſt des willkürlichen unendlichen Bewußtſeins, wenn die Sprache als äußere Vermittelung vorausgeſetzt wird, das Bewußtſein und Wiſſen des einzelnen Individuums das Bewußtſein Aller, und das Bewußtſein und Wiſſen Aller das Bewußtſein jedes Einzelnen werde.

Das Zweite iſt der Irrthum und die Täuſchung, wenn beide Gebiete nicht von einander getrennt gehalten werden; wenn alſo das Gebiet der willkürlichen Syntheſis oder negativen Unendlichkeit ſich an die Stelle der unmittelbaren Syntheſis und der poſitiven Beſchränktheit auf den Moment der wirklichen Exiſtenz ſetzt und ſich

Digitized by Google

also geltend macht als objektive Realität. Es ist mit einem Worte das Gebiet der negativen Unendlichkeit das Gebiet des rein subjektiven Bewußtseins oder der Dichtung und Erdichtung; das Gebiet der positiven Beschränktheit aber das des objektiven Bewußtseins und Erscheinens und der eigentlichen Realität und Wirklichkeit.

Da aber in beiden, wenn einmal die Synthesis der Identität und Nichtidentität, sei es nun willkührlich oder nicht, gesetzt ist, immer die nothwendige Beziehung des sich setzenden Ich's auf Nichtidentität Statt finden muß, — denn sonst wäre es keine Synthesis der Identität und Nichtidentität; da ferner die durch das Grundverhältniß der Identität zur Nichtidentität nothwendig bedingten Modificationen dieser Beziehung, die Gesetze des Denkens sind: so wird auch in beiden die Anwendung der Gesetze des Denkens Statt finden, und diese werden sich innerhalb eines jeden Gebiets geltend machen. Es wird also ein nach logischen Gesetzen bedingter und vermittelter Zusammenhang innerhalb eines jeden der beiden Gebiete noch nicht das Kriterium der Realität und Wirklichkeit sein dürfen, denn es kann eine Erdichtung consequent logisch durchgeführt sein, ohne deshalb Anspruch auf Realität zu haben. Erst die Beantwortung der Frage, ob die Synthesis des Erscheinens, welche ihr zum Grunde liegt, ganz und gar von vorn herein willkürlich und subjektiv oder nothwendig in und durch die positive Beschränktheit auf den Moment der wirklichen Existenz, also als wirklich objektiv und real, gesetzt sei, entscheidet über die Realität einer solchen Synthesis des Erscheinens.

So ist also das Ganze Gebiet unsers Bewußtseins und somit, vermöge der Aufhebung des Dualismus, auch das ganze Erscheinen völlig begränzt und abgeschlossen durch die positive Beschränktheit des Setzens unsers Ich's. Gehen wir, vermöge der negativen Unendlichkeit unsers Bewußtseins, mit unserer willkürlichen Synthesis noch so weit hinaus über die Momente der wirklichen Existenz der Zeit und dem Raume nach in's Unendliche: so ist dieses Hinausgehen nur subjektiv und nicht objektiv und real; denn, so weit es sich auch erstrecken mag, es ist immer gebunden an den Moment der wirklichen Existenz oder an die objektiv gesetzte Synthesis und nur innerhalb derselben; es hat Realität nur mittelbar, so fern es

Digitized by Google

innerhalb deſſelben iſt, alſo keine Realität an ſich. Wir haben alſo auch gar keine Realität, als diejenige, welche uns durch die objektive Syntheſis und durch die Beſchränktheit auf den Moment der wirklichen Exiſtenz gegeben iſt, und da unſer ganzes Bewußtſein durch dieſe abgeſchloſſen iſt, ſo daß wir durchaus nicht über den Bereich des Bewußtſeins und Erſcheinens hinaus können, und da uns durch das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins und durch die Beziehung des ſich identiſch ſetzenden Ich's auf Nichtidentität die Geſetze des Denkens und die Formen der reinen Anſchauung, kurz alles Aprioriſche, nur innerhalb dieſes Bewußtſeins gegeben iſt, um gleichſam den Grundriß alles Erſcheinens ſeiner Nothwendigkeit nach zu verzeichnen: ſo entſteht jetzt nothwendig die Frage, wie es ſich mit dem Jenſeit verhält, von welchem wir doch nothwendig ſprechen und über das wir doch in's Klare kommen müſſen, da wir einmal darum wiſſen, und da einmal davon die Rede iſt, und zwar von jeher davon die Rede geweſen iſt. Wir dürfen und können es nicht unmittelbar von uns weiſen, und von vorn herein negiren, da es ſich ſtets ſelbſt in unſerm Bewußtſein affirmirt und ſich ſeit Jahrtauſenden affirmirt hat, wovon der Grund doch nicht in einer bloßen Willkür liegen kann. Wenn alſo Hegel dieſes Jenſeit als ein Vacuum negirt: ſo muß der Supernaturalismus dies aus ſehr natürlichen und nothwendigen Gründen als eine bloße Willkür anerkennen, indem er zugleich gegen die Vorſtellung von dieſem Jenſeit der Welt, als einem Jenſeit der Sterne *), die Hegel ſeinen Gegnern zuſchiebt, von vorn herein proteſtirt, als gegen eine flache Auffaſſung des Jenſeit, da der Gott, welcher Wunder thut, noch mehr lebendig und allgegenwärtig iſt, als der durch das Erſcheinen bedingte immanente Hegelſche.

Das Jenſeit, wenn es als ein Vacuum erſcheint, iſt keineswegs Reſultat einer willkürlichen Syntheſis, und es kann auch nicht durch eine ſolche darüber entſchieden werden. Um es ſeinem Weſen nach zu erkennen, bedarf es noch einer tiefern Erforſchung unſers Bewußtſeins.

Das Grundverhältniß deſſelben bedingt eine aprioriſche und

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 24.

nothwendige Tendenz zur Vollziehung einer wirklich unmittelbaren Syntheſis in's Unendliche, die eben darum nie zu einer endlichen letzten Vollziehung gelangen kann. Dieſe Tendenz iſt nothwendige aprioriſche Form durch die negative Unendlichkeit unſers Bewußtſeins, oder vielmehr ſie iſt dieſe ſelbſt; ſie ſetzt eine Syntheſis der aprioriſchen Form mit dem Nichts, das ſich aber immer wieder, und zwar unvermeidlich und unaufhaltſam gleichſam in ein Nichtidentiſches verwandelt, damit das Ich ſich in Beziehung darauf ſetzen und die Syntheſis fortſetzen könne, oder mit andern Worten, das nie objektiv wird.

Wollten wir dadurch das ſupernaturaliſtiſche Jenſeit hinlänglich begründet glauben, ſo könnte Hegel allerdings uns mit Recht die Behauptung entgegenſtellen, daß jene aprioriſche Tendenz noch nicht nothwendig ein Jenſeit bedinge, daß ſie eben nur unendliche Form für die unendliche Nichtidentität ſei. Wahr! Sie iſt nur Empfänglichkeit und Fähigkeit für die Syntheſis mit Nichtidentiſchem in's Unendliche. Dies iſt aber um ſo merkwürdiger, da wir doch ſeit Jahrtauſenden das Jenſeit in unſerm Bewußtſein haben, während die Form dieſes Bewußtſeins nur auf ein unendliches Dieſſeit deutet. Das Jenſeit kann alſo nur ein gegebnes, nicht ein in uns entſtandnes, durch die Organiſation unſers Bewußtſeins bedingtes ſein. Willkürlich und alſo zufällig kann es auch nicht entſtanden ſein, denn unſre Willkür iſt nur Wahl unter Gegebnen, nicht aber Erzeugung des Nichtgegebnen. Woher ſoll es uns gekommen ſein bei der urſprünglich begründeten Congruenz der unendlichen Form mit der unendlichen Nichtidentität? Das Jenſeit kann uns auch nur von Jenſeit gekommen ſein.

Wohl haben wir ein Dieſſeit und ein Jenſeit innerhalb des Erſcheinens; ein Dieſſeit in dem, was uns wirklich erſcheint und erſchienen iſt, und ein Jenſeit in dem, was uns noch nicht erſchienen iſt, und zwar dieſes als ein unendliches. Aber dieſes Jenſeit iſt eigentlich kein Vacuum im ſupernaturaliſtiſchen Sinne; es iſt ein Leeres, das ſich in jedem Moment immer erfüllt; es iſt eben die unendliche Möglichkeit des Erſcheinens innerhalb der Totalität deſſelben. Beide, dieſes Dieſſeit und Jenſeit, ſind aber zuſammen nur das Dieſſeit gegen das Jenſeit des Supernaturalismus.

Digitized by Google

Oder ist das Jenseit, das wir schon Jahrtausende in unserm Bewußtsein haben, das uns aus allen Religionsformen, trotz der sinnlichen Vorstellungsart, in welche es eingetaucht, mit der es zusammengeflossen ist, dennoch entgegenklingt — ist es etwa nichts Andres, als eine Täuschung? Ist es nichts Andres als jenes Jenseit innerhalb des Erscheinens? Wie wäre diese Täuschung möglich? Ist eine Täuschung möglich ohne Verwechselung der Glieder eines Gegensatzes und ohne diesen Gegensatz selbst? Mußte nicht das Jenseit des Supernaturalismus bereits in uns sein, wenn es mit jenem Jenseit innerhalb des Erscheinens zusammenfallen oder damit verwechselt werden sollte? Oder bin ich allein vielleicht der Erfinder und Erzeuger dieses Jenseits? — Es ist ein Unglück für die Wahrheit, daß Hegel als Philosoph nur Dichter und nicht Forscher war.

Es muß also die unendliche Form unsers Bewußtseins auch zugleich die Empfänglichkeit für dieses Jenseit sein und es wird dieses Jenseit als ein Vacuum erscheinen, so fern das Wissen und Denken sich analytisch setzt als reines Denken. Denn da die Form des Bewußtseins nur erfüllt werden kann durch Nichtidentisches innerhalb des Erscheinens, oder — in Beziehung auf das Jenseit — durch Nichtidentisches außer allem Erscheinen: so wird das Jenseits, als Gegensatz gegen alles Erscheinen, eben nur erkannt werden können durch die letzte Art des Erfüllens, und es wird somit ein Leeres bleiben müssen, sobald das Denken, als reines Denken, diese Erfüllung aufgiebt. Das Jenseit an sich ist durch die Organisation des Bewußtseins nicht unmittelbar mitgegeben, sondern von Jenseit mit der unmittelbaren Offenbarung und dem Gottesbewußtsein zugleich und durch dieses mitbedingt, und es ist gleich einem Leer-Gewordnen durch das reine Denken.

Der Supernaturalismus hält sich für berechtigt, dieses Jenseits als ein nothwendiges geltend zu machen, und wenn er auch die Einheit des Bewußtseins und Erscheinens und zwar diese Einheit als innere, als erscheinendes Sein und Erscheinen dem Sein nach, mit völliger Entschiedenheit anerkennt: so glaubt er doch, den letzten Grund dieses Seins nicht rein in der Einheit des Erscheinens aufgehen lassen zu dürfen, ohne daß das Absolute zugleich im Pantheismus untergehe.

Digitized by Google

Der Supernaturalismus wird sich also hier streng von der Hegelschen Vollziehung des Rationalismus scheiden; er wird es nicht zugeben, daß man ihn und das bestehende kirchlich-christliche Leben für eine blos populäre und noch subjektiv-gebundene Form dessen halte, was die Hegelsche Philosophie in seiner vollen Reinheit und Wahrheit ausgesprochen hat; sondern so wie er den Unterschied als einen innern und wesentlichen philosophisch nachgewiesen hat, so wird er ihn auch ferner nachzuweisen und zu behaupten suchen.

Macht er aber ein wirkliches Jenseits alles Erscheinens oder der Abgeschlossenheit des Bewußtseins und Erscheinens, und also auch ein Objekt jenseit derselben als real geltend: so können wir uns dieser Realität nur mit Entschiedenheit bewußt werden, wenn dieselbe gleich ist derjenigen, welche uns gegeben ist durch die objektive Synthesis in dem Moment der wirklichen Existenz, und wir müssen uns seiner Realität auch eben so unmittelbar bewußt werden, als wir uns der Realität überhaupt durch die unmittelbare Synthesis bewußt werden. Es muß jene Synthesis der aprioriſchen Form mit dem Nichts wirklich unmittelbar vollzogen werden, d. h. es muß das Jenseit selbst und das Objekt jenseit alles Bewußtseins und Erscheinens, sich selbst darbieten statt des Nichts oder statt der Nichtidentität, damit das Ich sich in Beziehung auf dasselbe setzen könne zur Synthesis der aprioriſchen Form mit dem Jenseit. Diese unmittelbare Synthesis ist aber eben das Wunder.

Um aber seinen wesentlichen innern Unterschied vom Hegelschen Rationalismus auch ferner zu behaupten, wird der Supernaturalismus, nachdem er den Dualismus nur in Beziehung auf die Differenz zwischen Bewußtsein und Erscheinen, als Innerem und Aeußerem, innerhalb des Erscheinens aufgehoben hat und auch nur für diese Differenz eine solche Aufhebung als nothwendig erkennt, die Frage stellen müssen: Darf und kann die Philosophie Anspruch darauf machen, über die Gränzen des Bewußtseins und Erscheinens hinauszugehen und die Realität einer Erkenntniß zu begründen, deren Objekte eben jenseits des Bewußtseins und Erscheinens liegen, oder muß sie diesen Anspruch aufgeben? Der Supernaturalismus nimmt also hier die Untersuchung Kants gewissermaßen wie-

Digitized by Google

der auf, aber um sie zu berichtigen und zu ihrem eigentlichen, in Kants Zeit noch gänzlich verkannten, Ziele zu leiten.

Wir treffen aber hier sogleich beim ersten Schritt auf die Unmöglichkeit zu einer Erkenntniß von Objekten jenseit des Erscheinens oder von diesem Jenseit selbst auf dem Wege des Denkens zu gelangen; wir treffen auf die Unmöglichkeit, an welcher Kant scheiterte, weil er eben seine Untersuchung gleich mit der Voraussetzung begann, daß eine solche Erkenntniß nothwendig Statt finden müsse.

Sollten die jenseit alles Bewußtseins und Erscheinens liegenden Objekte auf dem natürlichen Wege der Erkenntniß und des Denkens erkannt werden: so müßte dies geschehen durch die unmittelbare Synthesis des Bewußtseins. Das Ich müßte sich identisch setzen in Beziehung auf dieselben. Dann müßten sie aber Nichtidentisches in der Totalität der Nichtidentität sein; sie wären a posteriori gegeben; dann wären sie jedoch mit in dem Erscheinen und innerhalb des Bewußtseins und Erscheinens, also nicht jenseit und außer demselben, also keine Objekte außer und jenseit des Gebiets alles Erscheinens, also kein Jenseit.

Würden wir aber etwas gewinnen durch die Annahme, daß dieses Jenseit als Objekt der Erkenntniß a priori gegeben sein könnte? Was ist denn in jener unmittelbaren Synthesis a priori gegeben und was kann in derselben als das prius gegeben sein? Das Ich, das wissende Subjekt in dem Centralpunkte des sich selbst Erscheinens des Universums. Das ist das prius, von dem alle Apriorität ausgeht. Allein diese Apriorität ist subjektiv. Das Subjekt, objektiv gesetzt als Centralpunkt des Erscheinens, ist selbst aposteriorisch; die Apriorität gilt nur innerhalb der Subjektivität desselben, ist Form und formelle Thätigkeit des Wissens, subjektive Form des Erscheinens oder Form des subjektiven Erscheinens (Wissens). Was wir aber durch die Synthesis dieser Form an sich, d. h. mit dem Nichts — denn mit diesem kann die Synthesis nur angenommen werden, wenn kein Nichtidentisches oder Aposteriorisches in derselben Statt finden soll — was wir, sage ich, dadurch gewinnen, wissen wir schon. Wir operiren mit dem Leeren in's Leere hinaus.

Dennoch wollen wir das Jenseit als Objekt der Erkenntniß

a priori hypothetisch gelten lassen, und dann können wir es auf zwiefache Art setzen. Es könnte zunächst jene subjektive Form, die Form des Wissens selbst, dieses Jenseit sein; dann ist es aber Jenseit und Diesseit zugleich; es ist dann nicht mehr ein Jenseit, weil es innerhalb der Einheit des Bewußtseins und Erscheinens fällt, und es bleibt uns nichts übrig, als mit Hegel das Jenseit zu verwerfen und zu seiner Fahne zu schwören. Soll dies nicht der Fall sein: so müßten zweitens in dem Aprioriſchen unmittelbar selbst die Bedingungen mitgegeben sein, zur Erkenntniß des Jenseit zu gelangen, oder mit andern Worten, es müßte die Organisation unsers Bewußtseins so eingerichtet sein, daß dadurch die genannte Erkenntniß zu erreichen wäre. Es fragt sich nun, wo in unserm Bewußtsein sind denn die Bedingungen dieser Möglichkeit gegeben? In dem durch die unmittelbare Syntheſis gegebnen Gebiet der positiven Beschränktheit auf den Moment der wirklichen Existenz, oder in dem Gebiete der negativen Unendlichkeit unsers Bewußtseins? In dem ersten können sie nicht gegeben sein, denn dann müßte das Jenseit oder die jenseitigen Objekte erkannt werden in der unmittelbaren Syntheſis und durch dieselbe, und da diese Syntheſis sich nur ergeben kann nach dem Grundverhältnisse des Bewußtseins dadurch, daß das Ich durch ein Nichtidentisches angeregt wird, sich identisch zu setzen: so müßten die gegenseitigen Objekte und das Jenseit zum Nichtidentischen gehören, also nothwendig mit in dem Erscheinen und nicht außer demselben sein. Lägen sie aber in dem Gebiete der negativen Unendlichkeit unsers Bewußtseins, so müßten sie entweder in der aprioriſchen Form derselben, oder in der willkürlichen Syntheſis sein. Im ersten Falle erhalten wir zwar die subjektive Syntheſis als eine nothwendige und aprioriſche, aber auch als eine leere, nämlich die Syntheſis der Form mit dem Nichts; im zweiten Falle giebt uns die willkürliche Syntheſis nur Erzeugnisse der reinen Subjektivität oder Erdichtungen ohne Realität, ein Gedachtwerden, dem aber kein Sein entspricht. Ist aber das Jenseit oder das jenseitige Objekt ein solches Resultat der willkürlichen Syntheſis, wie soll die Realität desselben erwiesen werden, da wir kein Kriterium der Realität haben als die unmittelbare Syntheſis, dieses aber auf ein außer dem Erscheinen liegendes Objekt gar nicht angewendet

Digitized by Google

werden kann, die willkürliche Syntheſis ſich alſo nicht auf die Realität der unmittelbaren reduciren läßt?

Wir ſehen hier deutlich die Stellung Kants in ſeinem eignen Beſtreben und zur Hegelſchen Philoſophie. Wie er ſich im Gedränge befand, zwiſchen der Unmöglichkeit, das Jenſeit aufzugeben, und der Unmöglichkeit, es auf philoſophiſchem Wege zu erreichen, zwiſchen der vorausgeſetzten Unmöglichkeit des Wunders und der Nothwendigkeit des Jenſeits. Wir ſehen, wie Hegel dagegen ohne Umſtände oder ſchlechthin ſich über dieſen Kampf hinwegſetzte, indem er das Jenſeit verwarf und Alles ohne Weiteres in ein Dieſſeit verwandelte, nun mit ſtolzer Verachtung auf jenen Kampf, wie auf die Schwimmverſuche des Gascogners, niederblickend, von einem Standpunkte, den aber der Supernaturalismus nicht anerkennt und anerkennen darf, weil er mit der Negierung des Jenſeit auch das vernichtet ſieht, um deswillen Kant eben dieſes Jenſeit nicht aufgeben konnte, das höchſte Intereſſe der Menſchheit.

Will aber die Philoſophie weder den Hegelſchen Schritt thun, noch dem Wunder ſein Recht geſtatten: ſo muß ſie ihre Zuflucht zu dem Poſtulat nehmen, wobei es denn darauf ankommt, die Gefahr zu vermeiden, daß das Poſtulat wohl gar nur eine petitio principii ſei; ja, es fragt ſich, ob nicht die ganze Hegelſche Philoſophie als ein ſolches Poſtulat erkannt werden müſſe. Uns aber tritt hier zunächſt die wichtige Frage entgegen nach dem Rechte der Philoſophie, zu poſtuliren. Das Recht muß ſich immer auf Nothwendigkeit ſtützen, alſo auch das Recht der Philoſophie, zu poſtuliren; denn ſonſt würde das Poſtulat als ein blos willkürliches keine Realität begründen können, und man würde der Philoſophie des Supernaturalismus aus gleichem Grunde das Recht zugeſtehen müſſen, das Wunder zu poſtuliren, wie der Philoſophie des Rationalismus, es zu negiren.

Die Nothwendigkeit kann aber entweder eine abſolut unbedingte ſein, oder eine bedingte. Iſt ſie eine abſolut unbedingte, ſo muß ſie auch eine von jedermann anerkannte ſein, die gleich einer unmittelbaren Thatſache, oder einem Axiom — welches eigentlich daſſelbe iſt — von keinem in Zweifel gezogen wird und werden kann, ſobald ſie nur ausgeſprochen oder wahrgenommen wird. Iſt ſie aber eine bedingte, dann haben wir auch das Recht, nach den Bedingungen zu

Digitized by Google

fragen und zu verlangen, daß uns die Nothwendigkeit des Postulats bewiesen werde. Ist aber das Postulat, von welchem hier die Rede ist, wirklich absolute Nothwendigkeit, die wir, gleich einer unmittelbaren Thatsache, auch ohne weiteres gleich anerkennen müßten? Wäre es eine solche, so hätten wir auch schon längst eine Metaphysik oder vielmehr Hyperphysik, deren objektive Realität gar nicht mehr bestritten werden könnte. Denn eine solche absolute Nothwendigkeit — man bedenke nur, was es heißt, eine absolute Nothwendigkeit! — würde nicht erst im neunzehnten Jahrhundert erkannt und geltend gemacht worden sein, so wenig wie der Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Es kann also nur von einer bedingten Nothwendigkeit die Rede sein, und wir haben also das Recht, nach den Bedingungen zu fragen und den Beweis zu verlangen.

Wo sind aber diese Bedingungen zu suchen? In unserm Bewußtsein oder außer demselben, ein Gegensatz, den wir hier in einem besondern, nicht die Einheit des Bewußtseins und Erscheinens verletzenden Sinne verstanden wissen wollen. Sind sie in unserm Bewußtsein d. h. durch die Organisation desselben unmittelbar gegeben: so müßten sie ja mit jener absoluten Nothwendigkeit zusammenfallen oder vielmehr diese selbst sein. Mit dieser sind wir aber bereits fertig. Sind sie außer unserm Bewußtsein, so kann dies hier nur heißen: sie sind nicht in und mit der Organisation unsers Bewußtseins unmittelbar gegeben, als eine nothwendige unmittelbare Folge aus derselben; denn ob sie außer unserm Bewußtsein überhaupt gegründet seien oder nicht, darüber könnten wir ja zu keinem Bewußtsein kommen, weil sie eben außer unserm Bewußtsein oder außer dem Erscheinen überhaupt wären. Sie können also nur in so fern außer unserm Bewußtsein gegeben sein, als wir uns eines Interesses bewußt werden für Objekte der Erkenntniß, die außer dem Gebiete des Bewußtseins und Erscheinens liegen müssen, d. h. die nicht zu dem Erscheinen gehören, nicht gleichen Bedingungen des Seins und Werdens mit demselben unterworfen sind, und die auf dieses Interesse die Nothwendigkeit ihrer Existenz gründeten. Es würde also dann das Bewußtsein dieses Interesses die Bedingung der Nothwendigkeit sein, die willkürliche Synthesis zu postuliren, nicht das Bewußtsein selbst und das Grundverhältniß desselben.

Digitized by Google

Auch Kant suchte sich durch ein Postulat zu helfen, welches er auf das höchste Interesse der Menschheit stützte. Aber indem er die Gottheit zu einem Postulat der praktischen Vernunft machte und dieses Postulat als Beweis aussprach, mußte er erst heimlich und unbewußt die praktische Vernunft selbst als Gott postuliren und den kategorischen Imperativ als unmittelbaren Ausspruch desselben. Er halbirte also die Vernunft in die theoretische und praktische und mit ihr zugleich die Gottheit — was auf den noch nicht aufgehobnen Dualismus in seiner Philosophie hindeutet — und legte den einen Theil als Jenseit nach außen, um dadurch eben das Jenseit zu begründen, von dem Theil in unserm Bewußtsein aus, den er in der praktischen Vernunft postulirt hatte. Hegel verfuhr allerdings consequenter, wenn er die ganze Vernunft überhaupt als Gott in uns postulirte und nun alles in der Einheit des Bewußtseins und Erscheinens beschloß. In diesem Sinne konnte Hegel allerdings sagen: Es giebt keine zwiefache Vernunft, eine menschliche und eine göttliche.

Warum Kant diesen Schritt nicht thun konnte, davon liegt theils der Grund in dem noch bestehenden Dualismus, theils ergiebt sich, daß er ihn auch wohl nach der Aufhebung desselben nicht würde gethan haben, aus der Art, wie er seinen moralischen Beweis für das Dasein Gottes führt. Indem er den kategorischen Imperativ (Pflichtgebot, Sittengesetz) als ein Nothwendiges, als einen unmittelbaren Ausspruch der Gottheit in uns postulirte, dem unbedingt Folge geleistet werden müsse, dieser Gehorsam aber, die Tugend, kein befriedigendes Resultat in dem menschlichen Dasein, keine befriedigende und abschließende Vollendung dieses Daseins giebt: so gründete er auf das Mißverhältniß zwischen dieser Nothwendigkeit und ihrem Resultat, das Postulat „Gott" als eines Jenseits und zwar als ein nothwendiges zur Ausgleichung des genannten Mißverhältnisses. Hegel's Philosophie hätte ihm, was er eigentlich wollte, zur klaren Anschauung bringen können. Er würde erkannt haben, daß eben das höchste Interesse der Menschheit ein Jenseit erfordert, daß mit der Vernichtung dieses Jenseit überhaupt, auch zugleich das Jenseit unsers Daseins vernichtet ist. Er hätte eingesehen, daß der kategorische Imperativ, trotz seiner Nothwendigkeit,

Digitized by Google

an ſich kein Jenſeit als Poſtulat bedingen kann, wenn er nicht ſchon durch dieſes Jenſeit eine höhere Bedeutung und einen Umfang über das Daſein hinaus erhalten hatte, und wenn dieſes Jenſeit nicht bereits anderweitig conſtatirt war. Die Nothwendigkeit des kategoriſchen Imperativs vollzieht ſich ſelbſt in der Menſchheit, dieſe mag ſich ihr unterwerfen oder nicht. Sie vollzieht ſich und zwingt die Menſchheit zum Gehorſam eben durch die Zerſtörung in der Nichtbefolgung. Als kategoriſcher Imperativ ausgeſprochen, iſt ſie ein Ausdruck der menſchlichen Klugheit, dieſen Zerſtörungen zuvor zu kommen. Die Menſchheit überhaupt und im Ganzen muß dem kategoriſchen Imperativ Folge leiſten, ſo oft auch der Einzelne ihn vielleicht ohne eignen Nachtheil verletzen mag. Iſt kein Jenſeit, iſt mit der Totalität des Erſcheinens Alles, auch das Sein beſchloſſen; iſt dieſes rein aufgegangen in der Totalität des Erſcheinens: ſo iſt auch die Nothwendigkeit des kategoriſchen Imperativs kein Grund zu einem höhern Poſtulat, wenn dies nicht ſchon vorausgegangen iſt. Sie iſt ſich ſelbſt genug. Sie iſt das Muß, der Zwang des Univerſums, der den Einzelnen bändigt oder zermalmt, das Fatum, das Leben des Weltgeiſtes im Allgemeinen, der das Beſondre im Allgemeinen zerdrückt. Hegel's Anforderung an den vernünftig denkenden, ſich als Einzeln zu ſetzen als Allgemeines und ſich zu finden im Allgemeinen iſt nur ein andrer Ausdruck und eine andre Seite des Kantiſchen Imperativs, indem es dieſen in ſeine Geſchloſſenheit zurückweiſt, und ein Rath, gute Miene zum böſen Spiel zu machen, der uns aber nichts übrig läßt als dumpfe Reſignation und kalte Verzweifelung, wenn es uns nicht gelingt, uns durch die Ueberſpanntheit der Hegelſchen Philoſophie zu betrügen.

Iſt nun die Begründung des Kantiſchen Poſtulats eine verfehlte, und müſſen wir dennoch, um das Jenſeit zu poſtuliren, die Bedingungen und das Recht dazu in einem Intereſſe ſuchen, das in ſo fern außer unſerm Bewußtſein angenommen wird, als jene Bedingungen nicht unmittelbar durch die Organiſation unſers Bewußtſeins gegeben ſind: ſo ergiebt ſich nothwendig die Frage: wie ſollen wir uns eines ſolchen Intereſſes ſelbſt bewußt werden, wenn das Objekt deſſelben gar nicht in unſerm Bewußtſein iſt, da es ja jenſeits alles Erſcheinens liegt und das Intereſſe für das Objekt

Digitized by Google

doch nur durch daſſelbe bedingt ſein kann? Das Intereſſe verhält ſich doch nothwendig zu ſeinem Objekt, wie das Negative zum Poſitiven. Wie können wir alſo uns des Intereſſes bewußt werden, oder wie kann das Intereſſe in unſerm Bewußtſein Statt finden, wenn das Objekt deſſelben ganz außer dem Bewußtſein und Erſcheinen liegt? Es kann alſo auch das Intereſſe nicht in unſerm Bewußtſein ſein, bevor das Objekt nicht in das Bewußtſein und alſo in das Erſcheinen eingetreten iſt. Es wird ſelbſt das Intereſſe aus dem Bewußtſein ſchwinden, wenn das Objekt aus dem Bewußtſein und Erſcheinen gänzlich verſchwindet. Daher der oft ganz thieriſche Stumpfſinn mancher wilden Völker. Es kann alſo die Nothwendigkeit, die willkürliche Syntheſis zu poſtuliren, auch nicht urſprünglich bedingt ſein durch ein ſolches Intereſſe.

Geſetzt aber, wir ließen die Möglichkeit eines ſolchen Intereſſes in unſerm Bewußtſein ohne vorheriges Eintreten des Objekts in das Erſcheinen gelten, wer bürgt uns dafür, daß, wenn wir, vermöge der Nothwendigkeit dieſes Intereſſes, die willkürliche Syntheſis ſetzen und durch ſie das außer dem Gebiet des Erſcheinens liegende Objekt poſtuliren, dieſe Realität eine objektive und nicht blos eine ſubjektive, d. h. eine Erdichtung ſei, da das Intereſſe, als ein blos Negatives, durchaus nicht die Bedingungen der völligen Beſtimmtheit des Objekts ſeiner Befriedigung in ſich tragen kann, es alſo dieſes Objekt höchſtens als ein unbeſtimmtes oder geahnetes zu ſetzen vermag? Iſt dies doch ſelbſt in Betreff von Objekten der Fall, die in dem Gebiete des Erſcheinens ſelbſt liegen. Hier kann die Möglichkeit eines ſolchen Intereſſes ihren Stützpunkt finden in dem Zuſammenhange des Erſcheinens, innerhalb welches das Objekt liegt und durch welchen die Realität deſſelben wirklich bedingt iſt. Es wird aber das Objekt, bevor es in den Moment der unmittelbaren Syntheſis, als ein reales, eintritt, ebenfalls nur ein unbeſtimmtes und geahnetes ſein, und eine Beſtimmtheit vor dieſer Syntheſis wird zwar auch vermöge des Zuſammenhanges alles Erſcheinens möglich ſein, aber ſehr verſchieden, je nachdem das Intereſſe dieſe Beſtimmtheit entnehmen kann aus der Realität der Momente der wirklichen Exiſtenz, oder aus dem Gebiete der negativen Unendlichkeit und willkürlichen Syntheſis. Es wird alſo das Intereſſe

als

Digitized by Google

als ein Negatives dieſe Beſtimmtheit nicht aus ſich ſelbſt entnehmen können.

Wenn aber die Rede iſt von einem Intereſſe, deſſen Objekt jenſeit alles Erſcheinens liegt, wodurch wird die Beſtimmtheit dieſes möglich ſein, wenn keine unmittelbare Syntheſis des Bewußtſeins mit demſelben ſtatt finden ſoll? Innerhalb des Erſcheinens iſt kein Element für die Beſtimmbarkeit deſſelben, weil es außerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens liegt. Ohne Beſtimmtheit kann aber das Intereſſe durchaus nicht befriedigt werden, weil das Objekt, um zu befriedigen, ein poſitives, alſo ein beſtimmtes, ſein muß. Werden die Beſtimmtheiten aus dem Erſcheinen ſelbſt genommen: ſo kann dies nur innerhalb der negativen Unendlichkeit des Bewußtſeins vermöge der willkürlichen Syntheſis geſchehen und giebt dann nur ſubjektive Syntheſis oder Erdichtung. Soll die Beſtimmtheit nun gar nicht aus dem Gebiete des Erſcheinens hervorgehen: ſo wird das geſammte Erſcheinen, eben als die Bedingung des Nichtidentiſchen, auf welches das ſich ſetzende Ich ſich beziehen ſoll, negirt. Nun kann ſich aber das Ich gar nicht ſetzen, wenn es ſich nicht in Beziehung auf ein Nichtidentiſches ſetzt; es muß ſich alſo in Beziehung auf ein Nichtidentiſches außer allem Erſcheinen, d. h. außer aller Nichtidentität ſetzen, alſo auf ein Nichtidentiſches, das zugleich nicht ein Nichtidentiſches iſt. Dieſer Widerſpruch läßt ſich nur dadurch löſen, daß dieſes Nichtidentiſche einmal ein ſolches iſt, ſo fern es für die Beziehung des ſich identiſch ſetzenden Ichs iſt, dann aber wieder, ſo fern es nicht zum Gebiet der Nichtidentität gehört, alſo nichtidentiſch gegen alle Nichtidentität. Ein Nichtidentiſches aber gegen alle Nichtidentität iſt ein Identiſches, und zwar ein Identiſches, das nicht identiſch iſt durch Nichtidentität, wie das ſich ſetzende Ich und wie alles Identiſche innerhalb der Totalität aller Nichtidentität; denn ſonſt würde es ein zur Totalität alles Nichtidentiſchen gehöriges Nichtidentiſches ſein. Das heißt alſo, es ſoll ein abſolut Identiſches ſein.

Wird aber das Ich eines wiſſenden Subjekts ſich in Beziehung auf ein abſolut Identiſches ſetzen können? Da das Ich ſich nur ſetzen kann in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, das abſolut Identiſche aber eben nicht ein ſolches iſt, noch ſein kann, weil es außer

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Digitized by Google

dem Gebiet alles Erſcheinens, alſo der Nichtidentität, liegt: ſo kann ſich auch kein Ich in Beziehung auf daſſelbe ſetzen; es kann auch keine unmittelbare Syntheſis mit demſelben ſtatt finden. Wollen wir aber dennoch die Möglichkeit einer ſolchen Syntheſis, alſo die Möglichkeit geſtatten, daß das Ich ſich in Beziehung auf ein abſolut Identiſches ſetzen könnte, ſo dürfte dies nur dadurch möglich ſein, daß das abſolut Identiſche ſich als das Anregende des identiſchen Setzens des Ichs ſetzt gleich einem Nichtidentiſchen innerhalb der geſammten Nichtidentität.

Dies könnte nur auf zweierlei Art geſchehen, entweder nach der Totalität aller Nichtidentität, oder nach dem Verhältniß des einzelnen Nichtidentiſchen innerhalb derſelben. Nach der Totalität aller Nichtidentität, d. h. ſo fern die Totalität der Nichtidentität ſelbſt durch die abſolute Identität bedingt wäre, würde ſie eben nur Nichtidentiſches innerhalb dieſer Totalität und durch dieſelbe dieſes als Anregendes für das ſich Identiſch-Setzen des Ichs im wiſſenden Subjekt bedingen, ſo fern dieſes innerhalb der Totalität des Nichtidentiſchen und dieſe durch die abſolute Identität bedingt iſt. Dies giebt aber eben nichts weiter, als die unmittelbare Syntheſis im Moment der wirklichen Exiſtenz, die unſer Bewußtſein beſchränkt innerhalb des Bewußtſeins und Erſcheinens, aber nicht über dies Gebiet hinausreicht.

Nach dem Verhältniß des einzelnen Nichtidentiſchen aber müßte die abſolute Identität als ſolche, als abſolute, eintreten in die Totalität der Nichtidentität und ſich *ſtatt* des einzelnen Nichtidentiſchen als Anregendes für das ſich Identiſch-Setzen des Ichs ſetzen und ſo eine Syntheſis zwiſchen dem ſich identiſch ſetzenden Ich und der abſoluten Identität, als ſolcher, geben. *Dieſe Syntheſis*, ebenfalls dann eine unmittelbare im Momente der wirklichen Exiſtenz, *iſt das Wunder*, das ſeine Realität in dieſer unmittelbaren Syntheſis bedingt.

Hiermit iſt aber das Gebiet völlig durchmeſſen, in welchem die Bedingungen der Nothwendigkeit eines Poſtulats gegeben ſein könnten, das uns mittelſt der willkürlichen Syntheſis über das Gebiet des Erſcheinens hinausführen ſoll, ſo daß uns für die Möglichkeit der Objektivität einer Erkenntniß, die ſich über das Erſcheinen hinauserſtreckt, nichts übrig bleibt, als das Wunder. Jede Syntheſis zu dieſem Behuf, wie ſie durch das Grundverhältniß des Be-

Digitized by Google

wußtſeins bedingt ſein muß, wird und muß immer eine willkürliche und ſubjektive bleiben und zuletzt als Erdichtung und Täuſchung erkannt werden. Will die Philoſophie dem Wunder durchaus ſein Recht nicht geſtatten: ſo wird ſie entweder unvermeidlich in dieſes Gebiet der Täuſchung gerathen müſſen, oder ſie wird ſich ſelbſt auf das beſchränken, worauf ſie ihrer Natur nach angewieſen iſt, auf die Selbſterkenntniß des Denkens, auf die Erforſchung und Vollendung des Bewußtſeins aus dem Grundverhältniß deſſelben. Wollte ſie aber die Unmöglichkeit des Wunders behaupten, ſo müßte ſie dieſe Behauptung beweiſen. Denn was ſie in dieſer Hinſicht bis jetzt geleiſtet hat, iſt nur Schein, der ſeinen Stützpunkt eben in der noch nicht gelungenen Vollendung unſers Bewußtſeins hat. Die Philoſophie, nicht eine, wird auch dieſen Schein vernichten.

Es iſt alſo durchaus der Philoſophie das Recht abzuſprechen, welches ſie ſich anmaßt, ein Poſtulat zu ſetzen, das ſich nicht unmittelbar ſelbſt geſetzt hat, dies wird aber dann das eine und wahre ſein. Thut ſie es dennoch, ſo verfährt ſie unphiloſophiſch, d. h. ohne einen feſten zureichenden Grund ihres Verfahrens zu haben. Sie begeht mit der Aufſtellung eines ſolchen Poſtulats den Erſchleichungsfehler (petitio principii) im Großen. Sie ſetzt in dieſem Poſtulat das Syſtem, welches daraus deducirt werden ſoll, ſchon unmittelbar voraus, ſtatt es zu begründen. Freilich liegt in dem Begriff, der als Prinzip aufgeſtellt wird, das ganze Syſtem, das nur durch die Zerlegung auseinandertreten darf; aber der Begriff muß nicht willkürlich aufgeſtellt werden; er muß entweder ſelbſt unmittelbar nothwendig ſein, oder er muß als ſolcher begründet werden; und auch in Betreff der Nothwendigkeit eines Poſtulats darf kein Zweifel ſtatt finden. Nicht der zerlegte Inhalt deſſelben iſt der Beweis für ſeine Wahrheit, wenn das Poſtulat nicht ſelbſt von vorn herein den Stützpunkt der Nothwendigkeit hat. Das Syſtem bildet ſonſt einen Cirkel in ſich; es ſoll das Prinzip durch das Syſtem bewieſen werden und das Syſtem durch das Prinzip. Wer dieſen Cirkel als Beweis und Charakter des Abſoluten geltend machen wollte, der würde dadurch nur Zeugniß geben, wie wenig er das Weſen des Denkens erforſcht hat. Durch jenen Cirkel beurkundet ein Syſtem eben, daß es in das Gebiet der negativen Unendlichkeit des Bewußtſeins, der

Digitized by Google

Erdichtung, gehört und ſich auf eine willkürliche Syntheſis ſtützt. Wir wiſſen aber, daß innerhalb einer Entwickelung aus willkürlicher Syntheſis die ſtrengſte Anwendung der Geſetze des Denkens möglich iſt, daß aber das Ganze dann nur ſubjektiv ohne objektive Realität geſetzt iſt, alſo in ſich zuſammenfällt, ſobald die Syntheſis, die demſelben zum Grunde liegt, als willkürlich und ſubjektiv erkannt wird.

Wir ſtellten oben die Frage hin, ob nicht vielleicht das ganze Hegelſche Syſtem ein ſolches willkürliches Poſtulat ſei, und wir müſſen nun beſonders noch auf die Beantwortung dieſer Frage eingehen, da wir unlängſt behauptet haben, es ſei für die Philoſophie, wenn ſie dem Wunder nicht ſein Recht zugeſtehen wolle, die unvermeidliche Gefahr vorhanden, durch ein willkürliches Poſtulat in das Gebiet der Erdichtung und der Täuſchung zu gerathen. Freilich wird uns die Hegelſche Schule hier ſogleich die Einwendung machen, daß ja Hegel gar nicht über das Gebiet des Bewußtſeins und Erſcheinens hinausgehen wolle und hinausgehe, daß er vielmehr das Jenſeit negire, daß alſo eigentlich auch bei ihm nichts zu poſtuliren ſei und poſtulirt werde, da die Philoſophie eben nur ſich ſelbſt explicire, und Gott, wenn ſie ſich ſelbſt explicire; daß ſie alſo nicht Gott als ein Jenſeit poſtuliren dürfe, ſondern daß er unmittelbar in dem Denken gegeben ſei; daß die Vernunft ſelbſt die Offenbarung Gottes ſei, alſo ein Nothwendiges, ein Poſtulat, das ſich unmittelbar ſelbſt geſetzt habe.

Wohl haben wir es hier mit dem Schein der Hegelſchen Philoſophie zu thun, hinter welchem ſich die Willkür ſeines Poſtulats verbirgt. Indem er das Jenſeit verwirft, legt er das, was, ſo lange die Menſchheit gedacht hat, Objekt des Denkens war, unmittelbar in das Subjekt, macht ſo das Subjekt ſelbſt zu dieſem Objekt, und indem er ſo dieſes Objekt dem vergeblichen Streben des Denkens nach einem Jenſeit entzieht, gewinnt er den Schein für ſich, weil ja das wiſſende Subjekt ſich ſelbſt als Objekt ſetzt, das Denken ſich ſelbſt denkt. Wenn alſo dieſes Denken ſelbſt das Jenſeit, Gott, iſt, Gott ſich in dem wiſſenden Subjekt ſelbſt als Objekt ſetzt, ſo erkennt und offenbart Gott ſich ſelbſt. Er bedachte aber nicht, daß, wenn er ſo das Jenſeit als Objekt des vergeblichen Strebens des Denkens und dieſes Streben ſelbſt ſchlechthin aufgiebt, dieſes Streben doch

Digitized by Google

nicht aufgehoben und vernichtet ist; daß durch sein Verfahren die volle Befriedigung, die Vollendung unsers Bewußtseins gegeben sein müßte, welches aber nicht der Fall ist; daß vielmehr unser Bewußtsein in jenem Streben nach dem Jenseit einen negativen Pol darstellt, der keineswegs dadurch befriedigend geschlossen wird, wenn man sagt: du hast ja den positiven Pol auf der andern Seite des Magnets. Hegel dachte nicht an das wahre Grundverhältniß des Bewußtseins, daß das wissende Subjekt, wenn es sich als Objekt setzt, sich nur als solches setzen kann in Beziehung auf ein Nichtidentisches; daß es sich ohne diese Beziehung und ohne ein Nichtidentisches gar nicht setzen kann; daß es also, wenn es sich ohne diese Beziehung und ohne ein Nichtidentisches setzt, sich nicht objektiv, sondern nur subjektiv als Form, als Leeres, setzt; daß eben wieder in dieser Nothwendigkeit die Synthesis mit dem Nichts und das vergebliche Streben nach dem Jenseit gegeben ist; daß also Hegel, wenn er das Jenseit in das Subjekt des Denkens selbst legte, nothwendig die Objektivität des Setzens des Ichs ohne Beziehung auf ein Nichtidentisches postuliren mußte. Von einer solchen Objektivität, als einem Postulat, ist aber unter dem Namen der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens in der Hegelschen Philosophie wirklich die Rede, und es mußte allerdings davon die Rede sein. Wir wollen deshalb jetzt diese Objektivität des reinen allgemeinen Denkens einer besondern Untersuchung unterwerfen, um darzuthun, daß, wenn sie wirklich postulirt wird, dies eine ganz vergebliche Täuschung ist, weil damit zugleich die Vernichtung alles Bewußtseins postulirt wird; weil das reine allgemeine Denken nur sich selbst und das Bewußtsein überhaupt durch seine Objektivität vernichten würde.

Drittes Kapitel.

Kritische Beleuchtung der Objektivität des reinen Denkens. Hegel's Standpunkt im Gesammtbewußtsein.

Wir wollen jetzt die Objektivität des reinen allgemeinen Denkens wieder so an sich zu fassen suchen und sie so betrachten, als ob wir bisher noch nichts Entscheidendes gegen dieselbe gesagt hätten. Wir wollen uns ganz auf den Standpunkt Hegel's selbst stellen und

Digitized by Google

wir werden dadurch hoffentlich wieder eine Seite gewinnen, die, indem wir von derselben aus in das System hineingehen und durch die strengste Consequenz doch immer wieder auf denselben Grundirrthum der Philosophie treffen, uns gegen jeden Vorwurf der Gegner sichern muß, der die Reinheit unsrer Absicht und die Klarheit unsers Bewußtseins verdächtig machen könnte. Wir rufen uns zuerst folgende Fragen, die durch unsre Untersuchung eigentlich erledigt werden müssen, wieder in's Gedächtniß zurück:

1) Ist das in Rede stehende Postulat nicht vielleicht eine blos willkürliche Annahme, die freilich in unsrer Zeit ohne Schwierigkeit hingestellt werden kann, wodurch sich aber das Hegelsche System als ein durch Erschleichung gesetzter Cirkel ergeben würde?
2) Ist das Postulat an sich absolut nothwendig und bedarf es deshalb für seine Anerkennung keiner Begründung?
3) Wenn es der Begründung bedarf, ist diese in dem Grundverhältniß unsers Bewußtseins gegeben und ist es selbst aus diesem abgeleitet, und wenn nicht, worauf stützt Hegel dasselbe, und wie ist er auf die Annahme desselben gekommen?

Die Erledigung dieser drei Fragen wird sich natürlicher von No. 3. nach No. 1. zurück bewegen.

Ehe wir uns darauf einlassen, die Annahme der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens entweder zuzugeben oder als unstatthaft zurückzuweisen, wollen wir, als ob das bisher Gesagte noch nicht genügend wäre, zuerst untersuchen, was wir unter dem Begriff des reinen allgemeinen Denkens uns selbst zu denken haben, und ob dieser Begriff sich auf etwas zurückführen lasse, was als ein Gedanke Aller geltend gemacht werden kann, auf eine Bedeutung desselben, nicht so fern der Begriff blos im Hegelschen System gedacht ist und für dasselbe, sondern so fern er eine Bedeutung in dem Bewußtsein aller Denkenden überhaupt hat; ob beide Bedeutungen verschieden oder gleich sind, und wie sie sich zu einander verhalten. Denn ohne die letztere Bedeutung könnte die Hegelsche, wenn es eine besondre wäre, gar nicht verstanden werden; wäre es aber dieselbe, so müßte sie eben durch jene als dieselbe erkannt werden. Dies ist um so unerläßlicher, da es hier nicht darauf ankommt, was und wie Hegel

Digitized by Google

gedacht habe, gleich viel, ob mit Recht oder Unrecht, sondern da es die Wahrheit an sich gilt.

Wir fragen also zunächst: was ist das allgemeine Denken? Der Begriff spricht ein Zwiefaches aus:

1) ein Denken, das Allen gemein ist, das Denken Aller;
2) das Denken des Allgemeinen.

Das Erste wäre nichts andres, als eben das Denken aktiv und subjektiv, und so fern dieses eben die Thätigkeit aller Denkenden, aller Derer ist, welche die Fähigkeit oder das Vermögen haben zu denken, würde die Allgemeinheit desselben bedingt sein durch das allen Denkenden gemeinsame Vermögen zu denken.

Das Zweite, das Denken des Allgemeinen, wo also das Allgemeine das Gedachte sein muß, kann doch wohl nichts andres sein, als das Denken des Begriffs, denn ich kenne wenigstens kein andres als allgemein Gedachtes, als den Begriff; giebt es aber wohl ein andres Denken, als das Denken des Begriffs? Das Urtheilen und Schließen ist selbst nur ein Denken des Begriffs auf höhern Stufen der Allgemeinheit.

Was ist aber das reine allgemeine Denken? Wir fragen somit: was ist das reine Denken? Das reine Denken kann nur das Denken an sich sein, die Thätigkeit der Gesetze des Denkens oder des sich setzenden Ichs, so fern diese nur bedingt ist durch die Gesetze, unter denen das Ich thätig sein oder sich setzen kann; also das Denken abstrahirt von der Sinnlichkeit, von dem Behaftetsein mit der Sinnlichkeit und den Sinneneindrücken, und das reine allgemeine Denken würde also dieses Denken an sich sein, so fern es doch wieder das Denken Aller ist, oder so fern Alle die Anlage und die Fähigkeit dazu von Natur haben.

Hier tritt uns aber sogleich die Unmöglichkeit der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens entgegen. Das erste in dem Grundverhältniß unsers Bewußtseins gegründete Gesetz ist, daß wir gar nicht denken können ohne Sinneneindrücke, d. h. daß unser Ich sich gar nicht setzen kann ohne Beziehung auf ein Nichtidentisches, welches wir als ein Aeußeres nothwendig setzen müssen, also als ein durch unser Ich und sein Setzen nicht zuerst bedingtes und gegebnes, das wir also nicht in unsrer Gewalt haben; daß, wenn es auch

Digitized by Google

ſcheint, als ſetze unſer Ich ſich ohne dieſe Beziehung, ſich dieſes Setzen doch immer auf urſprünglich nothwendiges Beziehen, unmittelbar auf ein Aeußeres, reduciren läßt; daß, wenn wir dieſes ſcheinbare Setzen des Ichs ohne Beziehung auf ein Nichtidentiſches auch auf's Höchſte treiben, unſer Ich ſich doch immer in Beziehung auf ein Aeußeres ſetzen muß, welches aber dann nur Reſultat der nothwendigen Beziehung des ganzen Setzens unſers Ichs (in allen Momenten unſers Daſeins) auf Nichtidentität überhaupt und alſo ein Gegenſatz gegen die Beziehung auf einzelnes Nichtidentiſches iſt, der aber auch durchaus nichts Beſtimmtes enthält, alſo an ſich (objektiv) ein Leeres, ein Nichts, iſt, und nur ſubjektiv durch die Nothwendigkeit des Beziehens auf ein Aeußeres, als ein Sein überhaupt, geſetzt wird. Dadurch bekundet ſich aber eben, daß dieſe Nothwendigkeit und die Nothwendigkeit der Geſetze des Denkens mit derſelben, weil ſie durch dieſelbe iſt, innerhalb des Setzens des Ichs im Moment der wirklichen Exiſtenz fällt; daß mit der Aufhebung des Moments der wirklichen Exiſtenz auch das ganze Setzen des Ichs, die nothwendige Beziehung auf Nichtidentität und die Geſetze des Denkens ſelbſt aufgehoben werden; daß alſo das ganze Setzen des Ichs bedingt ſein muß durch Aeußeres (durch die geſammte Nichtidentität), wodurch eben die Nothwendigkeit der Beziehung auf ein Nichtidentiſches gegeben iſt; daß alſo die Nothwendigkeit des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins und des Grundgeſetzes deſſelben, die erſte und urſprünglichſte, deren wir uns bewußt werden können, und daß dieſe Nothwendigkeit eben die Baſis aller Objektivität iſt.

So gewiß dieſes iſt, ſo gewiß kann das reine allgemeine Denken, oder was man ſo nennen will, nur ſubjektiv ſein innerhalb der Objektivität des Moments der wirklichen Exiſtenz und alle Realität kann nur durch dieſe, alſo durch die unmittelbare Syntheſis unſers Bewußtſeins gegeben ſein, eine Nothwendigkeit, die eben ſo gewiß iſt, wie das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins ſelbſt.

Ich könnte mich mit dieſem Beweiſe gegen die Objektivität des reinen allgemeinen Denkens begnügen, ohne daß ich den Vorwurf befürchten dürfte, Hegel's Poſtulat einem fremden Maßſtab unterworfen zu haben, da das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins kein ſubjektiver Maßſtab von meiner Seite, ſondern vermöge ſeiner ſub-

Digitized by Google

jektiven Identität in Allen ein wirklich allgemeiner in dem Bewußtsein eines Jeden ist, also auch für die Hegelsche Philosophie kein fremder Maßstab sein kann. Ich könnte also auch die nothwendigen Folgen des von mir eben Erwiesenen, wie sie durch meine frühere Erörterung des Bewußtseins gegeben sind, geltend machen und das Hegelsche Postulat für keineswegs begründet, noch weniger aber für absolut nothwendig an sich, sondern für eine blos willkürliche Annahme und petitio principii erklären.

Um aber der Hegelschen Philosophie vollkommne Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und, das Grundverhältniß unsers Bewußtseins ganz bei Seite lassend, nur einen ihm eignen Maßstab für den Werth und die Begründung seines Postulats zu suchen, will ich die Frage zu beantworten trachten: wie Hegel wohl zu seinem Postulat gekommen sei? Wir wollen also die Motive aufsuchen, welche seine Annahme bedingten oder ihn wenigstens zu derselben hinleiteten. Ist mein Standpunkt der richtige, gelingt es mir, die Untersuchung streng consequent durchzuführen, so muß sie die Stelle eines apagogischen Beweises vertreten.

Gewiß ist es, daß Hegel nicht von dem Grundverhältniß unsers Bewußtseins ausging. Er konnte nicht davon ausgehen, weil er den subjektiven Standpunkt des Philosophirens entschieden verwarf. Wo nahm er also seinen Standpunkt? Vielleicht kann uns sein Postulat selbst zur Beantwortung dieser Frage leiten. Er behauptet die Objektivität des reinen allgemeinen Denkens. Das allgemeine Denken ist, wie wir gesehen haben, das Denken Aller. Auf diesem „Denken Aller" oder allgemeinen Denken liegt in seinem ganzen System ein besondrer Nachdruck. Er nahm dieses Denken Aller aber nicht als einen Aggregatzustand, sondern seiner Einheit nach als ein Identisches. Dieses Denken Aller seiner Einheit oder Identität nach wollen wir lieber durch den Ausdruck „Gesammtbewußtsein der Menschheit" bezeichnen. Hegel nahm also seinen Standpunkt in dem Gesammtbewußtsein. In diesem Gesammtbewußtsein fand er Identisch-Gedachtes, und zwar Identisch-Gedachtes seit undenklichen Zeiten, ferner Identisch-Gedachtes, das zwar Alle denken, aber doch nicht Alle ursprünglich jeder gleichsam aus sich selbst, was also nicht jeder Einzelne unmittelbar nothwendig denkt. Dieser Wi-

Digitized by Google

derſpruch konnte nur auf zweierlei Art gelöſt werden, entweder durch die Möglichkeit, daß der identiſche Gedanke von außen in das Geſammtbewußtſein eingetreten ſei und ſich jedem Einzelnen mitgetheilt habe, oder durch die Annahme eines beſondern Denkens, welches von dem gewöhnlichen Denken Aller verſchieden iſt. Der erſte Fall wäre aber das Wunder, und dieſes iſt durch die Philoſophie verpönt; es bleibt alſo nur die Annahme eines beſondern Denkens, das von dem gewöhnlichen Denken verſchieden iſt, das in beſondrer überwiegender Stärke vorhanden ſein, oder beſonders präparirt und geübt werden muß, wenn es zu dem Identiſch-Gedachten gelangen ſoll; das alſo nicht das unmittelbar durch die Sinneneindrücke bedingte gewöhnliche Denken ſein kann, zumal da dieſes Identiſch-Gedachte Gegenſtände umfaßt, die außer dem Gebiete der Sinneneindrücke liegen, alſo nicht durch dieſe gegeben ſein können. Dies muß Hegel nothwendig zugeben, ſo entſchieden er auch das Jenſeit verwirft, und der Supernaturalismus kann ſich hier der Bemerkung nicht enthalten, daß auch er kein andres Jenſeit kenne, als das, was außer dem Gebiet der Sinneneindrücke liegt, daß alſo Hegeln jenes Jenſeit als ein beſondres Geſpenſt müſſe erſchienen ſein, gegen welches er zu Felde zieht. —

Doch nun weiter! Es muß alſo ein Denken ſtattgefunden haben, das von dieſen Sinneneindrücken frei war, oder vielmehr es muß ein Denken geben, das von dieſen Sinneneindrücken frei werden kann. In dieſem Freiwerden tritt uns aber ſogleich wieder der Grundirrthum Hegel's entgegen, wie er durch die Nichtbeachtung des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins bedingt iſt.

Dieſes Denken, das von den Sinneneindrücken oder von der Sinnlichkeit frei werden kann, wäre alſo das reine Denken. Dazu kommt noch, daß Hegel in dem Geſammtbewußtſein außer dem Identiſch-Gedachten auch noch Nichtidentiſch-Gedachtes fand. Er ſchloß alſo, daß dieſes nichtidentiſche Denken bedingt ſei durch die Sinneneindrücke, weil die Sinneneindrücke eben nichtidentiſch d. h. verſchieden ſind, alſo auch, wenn ſie das Denken bedingen, ein nichtidentiſch Gedachtes bedingen müſſen; daß man alſo nur zum identiſchen oder reinen Denken, deſſen Reſultat das Identiſch-Gedachte ſei, gelangen könne, je mehr man ſein Denken frei mache von dem Bedingtſein

Digitized by Google

durch die Sinneneindrücke und so zum reinen Denken gelange, oder zum speculativen Denken.

Dieses reine Denken sei das wahre Denken, das zwar, als das Denken Aller, auch Denken eines jeden Einzelnen sei, so fern in einem Jeden die Fähigkeit und Anlage dazu ist; das aber nur dadurch zum reinen Denken werde, daß es sich frei macht von dem nichtidentischen Denken oder von der Bedingtheit durch die Sinneneindrücke; das sich deshalb auch nicht gleichmäßig in Allen und zu aller Zeit entwickele, sondern stufenweise mit dem Freiwerden von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit; daß es dann aber auch zu dem identischen Denken und zum Denken des Identisch-Gedachten und endlich des rein Identisch-Gedachten gelange. Da nun auf der einen Seite das reine Denken als das eigentlich wahre Denken anerkannt wurde, auf der andern aber in dem Gesammtbewußtsein wirklich seit undenklichen Zeiten ein Identisch-Gedachtes vorhanden ist, das also Resultat des reinen Denkens sein und das um so mehr als ein Wahres hervortreten muß, je mehr es als ein rein Identisch-Gedachtes hervortritt: so muß also auch das reine Denken und das rein Identisch-Gedachte ein reales sein, und da ferner das mit der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit behaftete Denken Nichtidentisch-Gedachtes und nur die Realität des Nichtidentischen giebt, diese Bedingtheit und Realität aber das ist, wodurch das reine Denken, als das wahre, verdunkelt und gehemmt wird, von welchem es frei werden muß, um eben das reine wahre Denken zu werden: so ist dieses durch Sinnlichkeit bedingte Denken und dessen Realität nicht das wahre Denken und nicht die wahre Realität. Es ist die niedrigste Form der Realität, die unmittelbare Diesigkeit (Haecceïtas); dagegen die Realität des reinen Denkens und des rein Identisch-Gedachten nicht nur die höhere, sondern auch die einzig wahre ist.

Da nun diese Realität nicht bedingt sein kann durch die Diesigkeit, welche bedingt ist durch die Sinnlichkeit, sondern da sie nur erkannt wird, wenn das Denken von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit oder Diesigkeit sich frei macht: so kann sie nicht blos subjektiv sein, denn dann wäre sie eben durch die Diesigkeit bedingt; sondern sie muß objektiv sein, besonders da noch überdies das rein Identisch-Gedachte in dem Gesammtbewußtsein wirklich, aber doch kein

Digitized by Google

Resultat des durch die Sinnlichkeit bedingten Denkens, sondern des reinen Denkens ist. Es ist also diese höhere Realität objektiv, und sie bedingt die Nothwendigkeit der Objektivität des reinen allgemeinen Denkens. Das Postulat, welches diese Objektivität des reinen allgemeinen Denkens verlangt, ist also ein nothwendiges und die Philosophie dazu berechtigt.

Ehe wir uns auf die strengere Zergliederung und Prüfung dieser Schlußreihen einlassen, wollen wir der Entwickelung des Systems noch etwas weiter folgen, da es Pflicht ist, Zeugniß abzulegen davon, daß die Darlegung der Hegelschen Motive die wahre sei, man aber seinen kritischen Standpunkt und die Berechtigung dazu, sich über ein System zu stellen, nicht entschiedner bewähren kann, als wenn man im Stande ist, es aus seinen Elementen nachzucon-struiren.

Das höchste rein Identisch-Gedachte ist das Gottesbewußtsein, oder Gott, als das absolut Geistige. Denn durch das von der Sinnlichkeit bedingte Denken kann es nicht gegeben sein, da es gar kein sinnlicher Gegenstand, kein unmittelbar diesiges Erscheinen ist. Da aber Gott ein wirklich Identisch-Gedachtes in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit ist, und noch überdies ein solches, das sich zum rein Identisch-Gedachten entwickelt hat offenbar durch das Freiwerden des Denkens von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit: so muß er ein Resultat des reinen Denkens sein und seine Realität sich gründen auf die objektive Realität des reinen Denkens. Gott also, als das höchste rein Identisch-Gedachte, ist das eigentliche Ergebniß des reinen Denkens in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit, und da das durch die Sinnlichkeit bedingte Denken in der Form der Diesigkeit kein solches Resultat geben kann, weil es nicht Identisch-, sondern nur Nichtidentisch-Gedachtes geben kann: so ist das Resultat dieses Denkens in der Form der Diesigkeit, eben weil es nur Nichtidentisch- und kein Identisch-Gedachtes geben kann, auch das niedre irdische, das unwahre, das keine Realität hat. Das Nichtidentisch-Gedachte ist kein Sein, weil es kein Identisches ist; dagegen ist das rein Identisch-Gedachte, als solches, das Sein, und das reine Denken das wahre, das Göttliche. Es ist das identische Denken der Menschheit, und weil es eigentlich das Denken Aller ist: so

Digitized by Google

ist es das Allgemeine, das Allgemein-Menschliche, weil es nur im Menschen ist, weil nur der Mensch die Anlage und Fähigkeit dazu hat. Es ist das Allgemein-Menschliche eben das Göttliche. Das reine Denken selbst ist Gott, und so fern es das rein Identisch-Gedachte giebt, ist es Offenbarung Gottes. Gott, als das reine Denken, erkennt durch das reine Denken in dem Gesammtbewußtsein sich selbst.

Dieses reine Denken, sofern es als das allein wahre und identische mit seiner höhern Realität entgegengesetzt wird der Unmittelbarkeit und Realität des durch die Sinnlichkeit bedingten Denkens in der Form der Diesigkeit, constituirt den Begriff der Hegelschen Idee. Das Sein des reinen Denkens, als das höchste Reale, also Gott, das Geistige, das Leben des Geistigen in der Menschheit, ist die Idee. Wenn unser Denken also frei von der sinnlichen Bedingtheit und zum reinen Denken wird: so dringen wir hindurch zum Geistigen und zum Geist und gelangen zur Offenbarung des Absoluten, zur Offenbarung Gottes.

Betrachten wir aber die Hegelsche Idee, das Gottesbewußtsein, genauer: so finden wir, daß es eigentlich nichts weiter ist, als eine Thatsache in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit. Hegel, der, wie wir wissen, weil er nicht von dem subjektiven Standpunkte ausging, nur in dem Gesammtbewußtsein fußen konnte, fand in diesem das Gottesbewußtsein vor und nahm es als eine unmittelbar empirische Thatsache des Bewußtseins überhaupt. Es spricht dies nicht nur sein ganzes System aus, sondern es tritt auch entschieden in einzelnen bestimmten Aeußerungen hervor, z. B.: „Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtsein vorhanden ist," *) oder: „Im unmittelbaren Wissen ist dieser Zusammenhang ganz einfach, alle Weisen des Verhältnisses sind vertilgt. Zunächst wollen wir selbst auf empirische Weise auffassen, d. h. uns auf denselben Standpunkt stellen, auf dem das unmittelbare Wissen steht (?!). Dieses ist im Allgemeinen, was wir das empirische Wissen nennen: ich weiß es eben, das ist Thatsache des Bewußtseins, ich finde in mir die Vor-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 48.

stellung Gott und daß er ist." *) Hegel unterscheidet sich eben dadurch von Fichte, daß dieser das Ich auf dem subjektiven Standpunkte, aber einseitig, als erste unmittelbare Thatsache des Bewußtseins nahm, Hegel aber das Gottesbewußtsein als unmittelbar objektive Thatsache. Fichte gerieth vermöge seiner einseitigen Subjektivität in den Idealismus; Hegel, vermöge der einseitigen Objektivität, da er nun das Gottesbewußtsein, als rein Identisch-Gedachtes, mit dem identischen Denken zusammenfassen mußte, in den Pantheismus. Die wahre erste Thatsache des Bewußtseins und der wahre Anfang des Philosophirens ist weder das erste Subjekt, noch das letzte Objekt; sondern das Verhältniß zwischen Subjekt und Objekt überhaupt, das Grundgesetz des Wissens und das Grundverhältniß des Bewußtseins, wie ich es oben nachgewiesen habe, durch welches allein das wahre und richtige Verhältniß der Subjektivität und Objektivität erkannt und die wahre Aufhebung des Dualismus vollzogen werden kann.

Wenn Hegel das Gottesbewußtsein als eine unmittelbare empirische Thatsache überhaupt annahm, so implicirte dies zugleich einen zwiefachen logischen Mißgriff, den aber der Standpunkt seines Systems verdeckte.

Er sagt: „Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes" — schiebt aber statt dieses Bekannten den Gott seines Systems unter, welcher in dem Gottesbewußtsein als Thatsache gar nicht gegeben ist. Diese Thatsache weiß nichts von dem Hegelschen Gott; sie giebt uns den Gott, dessen Ebenbild der Mensch ist, das ewige Geistsein im Gegensatz gegen das Geistwerden; das höchste Bewußtsein, das nicht, wie das menschliche bedingt ist durch das Bewußtlose; die Freiheit, das lebendige Bewußtsein, durch welches Alles bedingt ist, das aber selbst durch nichts bedingt ist, welches lebt und ist, wenn auch die ganze Welt nicht ist; mit einem Wort, die reine Identität, welche nicht ist durch Nichtidentät.

Es prüfe sich doch ein jeder in seiner tiefsten Brust, ob er nicht diesen Gott eigentlich in seinem Gottesbewußtsein finden und ob sich nicht sein ganzes inneres Leben gegen ein System sträuben wird,

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 89. u. 90.

Digitized by Google

das ihm einen andern Gott, als dieſen unterſchieben will, wenn dieſes Syſtem ihn nicht etwa zu blenden und zu täuſchen vermag. Dieſer Gott iſt aber nicht etwa in unſerm Bewußtſein ſeit neuerer Zeit, ſeit der Herrſchaft deſſen, was man Monotheismus nennt; er iſt und war in dem Gottesbewußtſein ſelbſt heidniſcher Völker. Auch der Wilde betet in der Sonne nur dieſen Gott an, denn er betet ſie an als ein bewußtes Weſen, als ein Weſen, das ihn hört, das ſeine Wünſche vernimmt und im Stande iſt, ſie auf wunderbare und übernatürliche Weiſe zu befriedigen; denn glaubte er, daß dieſelben nur auf natürlichen Wegen befriedigt werden könnten, er würde nicht beten. Was in aller Religion der Völker wirklich Religion war und iſt, was darin Andacht iſt und ſich durch Gebet ausſpricht, gründet ſich urſprünglich auf dieſes durch Sinnlichkeit und verirrtes Denken *) verdunkelte und entſtellte Bewußtſein. Dieſer Gott blieb trotz aller Verirrungen des Denkens und der Sinnlichkeit tief im Hintergrunde der Seele, nur das reine Denken droht ihn daraus zu vertreiben. Dies iſt der Gott, an dem die Völker eigentlich zu allen Zeiten halten wollten, über deſſen Erhaltung ſie wachten, für den ſie mit der Beſchuldigung des Atheismus gegen jeden kämpften, der ihnen einen Hegelſchen unterſchieben wollte. Er iſt es, um deswillen die Athener den Diagoras von Melos aus Athen vertrieben und den der weiſe Simonides geſucht hatte, als er dem Hiero ſagte: Je länger ich über dieſen Gegenſtand nachdenke, deſto dunkler wird er mir. Von dem Hegelſchen Gott hätte ja Simonides dies nicht ſagen können, denn der würde ſich ihm ja wohl in dem reinen Denken offenbart haben, da er ja, wie Hegel ſelbſt ſagt, ſich nicht neidiſch verbirgt.

Eine ſolche Vertauſchung des Begriffs war aber gleich urſprünglich durch den Standpunkt der Hegelſchen Philoſophie gege-

*) Sonderbar merkwürdig iſt Hegel's Aeußerung in der Religionsphiloſophie Bd. XI. S. 85.: „Wenn wahr iſt, was im Gefühl iſt, ſo müßte Alles wahr ſein, Apisdienſt ꝛc." Als ob der Apisdienſt Reſultat des Gefühls und nicht vielmehr eine Verirrung des Denkens war. Welcher Menſch wird Andacht und religiöſe Verehrung für einen Ochſen fühlen, wenn ſein Gefühl nicht durch eine verirrte Phantaſie Sklave eines falſchen Gedankenſyſtems, einer falſchen Philoſophie, geworden war?

Digitized by Google

ben, und Hegel konnte ſie auch dadurch gleich von vorn herein ſich ſelbſt und andern verdecken mit den Worten*): „Die Religionswiſſenſchaft iſt eine Wiſſenſchaft in der Philoſophie — — Nach der philoſophiſchen Seite ſind wir hier bereits bei einem Reſultat von Vorderſätzen, die hinter unſerm Rücken liegen.“

Aus derſelben Quelle entſprang der zweite Mißgriff. Hegel nimmt das Gottesbewußtſein, welches Thatſache in dem Geſammtbewußtſein iſt, als Thatſache des Bewußtſeins überhaupt. Er ſetzt damit ſogleich unmittelbar voraus, daß das, was im Geſammtbewußtſein der Menſchheit iſt, auch nothwendig in jedem Einzelbewußtſein urſprünglich durch dieſes ſelbſt, alſo durch das Weſen des Bewußtſeins müſſe gegeben ſein; daß alſo, was im Ganzen iſt, auch nothwendig in jedem Theil urſprünglich ſein müſſe. Nach den Geſetzen der Logik iſt aber wohl, was in jedem oder irgend einem Theil iſt, auch im Ganzen, nicht aber umgekehrt in jedem Theil. Dieſer Verſtoß iſt aber, ſo wie Hegel's Verachtung der formellen Logik, ſelbſt ein Ergebniß ſeines Standpunktes und durch denſelben bedingt.

Wenn wir alſo mit Entſchiedenheit behaupten können, daß Hegel ſeinen Standpunkt in dem Geſammtbewußtſein nahm: ſo können wir, wenn er in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit Identiſch-Gedachtes fand, allerdings nicht leugnen, daß in demſelben wirklich Identiſch-Gedachtes iſt, ſo wie wir auch nicht leugnen wollen, daß ein identiſches Denken in demſelben iſt; wir müſſen es hier aber gleich von vorn herein rügen, daß bei der Feſtſtellung des Begriffs des allgemeinen reinen Denkens eben der Unterſchied des Denkens als Thätigkeit und des Gedachten als Produkt der Thätigkeit nicht beachtet worden iſt. Denn dieſer würde ſogleich tiefer in das innere Verhältniß des Geſammtbewußtſeins der Menſchheit geführt und auf die Frage hingeleitet haben, wie und in wie fern das Identiſch-Gedachte ein Reſultat des allgemeinen reinen Denkens ſein könne.

Identiſch-Gedachtes nämlich kann auf zwiefache Weiſe Reſultat unſers Denkens ſein:

1) ſo fern das Grundgeſetz unſers Bewußtſeins identiſch iſt, oder ſo fern das Ich ſich in allen wiſſenden Subjekten ſubjektiv als daſſelbe

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. IX. S. 47.

daſſelbe ſetzt, die Geſetze des Denkens alſo auch in allen wiſſenden Subjekten dieſelben ſind; oder

2) ſo fern unſer Denken oder beſſer unſer Ich durch Nichtidentiſches identiſch angeregt wird, ſich in Beziehung auf das Nichtidentiſche zu ſetzen.

Es wird alſo Identiſch-Gedachtes in dem Geſammtbewußtſein Aller oder in allen wiſſenden Subjekten ſein können dadurch, daß ſich das Ich in allen Individuen identiſch ſetzt in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, durch die Geſetze des Denkens; dann aber auch dadurch, daß das Ich in allen wiſſenden Subjekten durch die Nichtidentität (durch das, was als außer dem Ich geſetzt iſt) identiſch angeregt wird, ſich in Beziehung auf ein Nichtidentiſches identiſch zu ſetzen. Es wird alſo in dem Geſammtbewußtſein aller denkenden Individuen Identiſch-Gedachtes ſein können, weil jedes Ich in demſelben ſich ſubjektiv identiſch ſetzen muß, und weil jedes Ich durch die Nichtidentität identiſch angeregt werden kann, ſich in Beziehung auf ein Nichtidentiſches identiſch zu ſetzen.

Ich ſagte: weil jedes Ich ſubjektiv ſich identiſch ſetzen muß; nicht alſo, weil jedes Ich in allen wiſſenden Subjekten wirklich an ſich objektiv identiſch iſt. Dieſe Identität iſt nur das Geſetz des Setzens innerhalb eines wiſſenden Subjekts in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, alſo ſubjektiv; es iſt alſo nicht nur nicht nothwendig, daß deshalb das Ich in allen denkenden Individuen daſſelbe oder identiſch ſei, ſondern es iſt ſogar wirklich nicht objektiv identiſch. Dies iſt Thatſache. Jedes Individuum weiß unmittelbar, daß das Ich, welches ſich in ihm identiſch ſetzt, durchaus nicht identiſch iſt mit dem Ich in jedem der übrigen Individuen; was es aber an ſich iſt, können wir nicht wiſſen und ermitteln; denn hier treffen wir eben ſo gut auf das Jenſeit, als auf der Seite der Nichtidentität. Es iſt eben nur das, was ſich identiſch in uns ſetzt und in ſo fern es ſich identiſch in uns ſetzt, es iſt uns alſo ein Leeres, eine Form des Setzens.

Es kann alſo auch in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit das Ich nicht objektiv identiſch ſein, und die Identität des Geſammtbewußtſeins der Menſchheit wird alſo nicht bedingt ſein können durch objektive Identität des Ichs in allen denkenden Subjekten. Wenn

Digitized by Google

also Identität oder Einheit in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit ist, so fragt es sich: wie kam oder wie kommt sie in dasselbe? Sie konnte und kann nur Resultat der subjektiven Identität in jedem und in allen Individuen sein.

Hier tritt uns aber sogleich das äußerlich Vermittelnde, die Sprache, entgegen. Ohne die Vermittelung durch die Sprache wäre keine Einheit des Gesammtbewußtseins möglich. Aber auch die Sprache könnte diese Einheit nicht bewirken, wenn nicht ein Inneres in dem Bewußtsein jedes Individuums wäre, das die Möglichkeit dieser Einheit bedingte. Dies finden wir aber nur in der negativen Unendlichkeit unsers Bewußtseins, durch welche es unter Vermittelung der Sprache möglich wird, daß das Gedachte des einen Individuums das Gedachte Aller werde, und umgekehrt, das Gedachte Aller — das Gedachte jedes Einzelnen, und es verhält sich alsdann Einzelbewußtsein zu Gesammtbewußtsein der Menschheit völlig analog dem Moment der wirklichen Existenz und der positiven Beschränktheit auf denselben zu der subjektiven oder negativen Unendlichkeit unsers Bewußtseins in jedem Individuum, und das Gesammtbewußtsein der Menschheit ist ein Produkt aus dem Bewußtsein aller Individuen in's Unendliche. Es kann also auch ursprünglich nichts Andres in diesem Produkt sein, als was durch die Faktoren und wie es durch dieselben bedingt ist. Die Grundfaktoren aber sind und bleiben die beiden in dem Grundverhältniß unsers Bewußtseins gegebenen Bedingungen, nämlich daß das Ich sich identisch setze in Beziehung auf ein Nichtidentisches, und daß es sich eben nur in Beziehung auf ein Nichtidentisches, sonst gar nicht setzen könne; daß also sein ganzes Setzen bedingt sei durch die Nichtidentität, daß es also selbst ein Nichtidentisches sei, gesetzt durch die Totalität der Nichtidentität.

Daraus folgt aber, daß in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit kein Gedachtes sein könne und also auch kein Identisch-Gedachtes, welches sich nicht müßte reduciren lassen auf dieses ursprüngliche Grundverhältniß und dessen Realität, oder das anders bedingt sein könnte, als durch dasselbe und durch die unmittelbare Synthesis im Momente der wirklichen Existenz. Fände sich ein Identisch-Gedachtes, das sich nicht auf diese Synthesis zurückführen ließe: so müßte

Digitized by Google

es entweder durch ein Wunder in das Gesammtbewußtsein gekommen sein, oder es könnte nur in das Gebiet der negativen Unendlichkeit unsers Bewußtseins fallen und auf die willkürliche Synthesis reducirt werden. Es gehörte dann aber in das Gebiet der Erdichtung.

Fand also Hegel in dem Gesammtbewußtsein ein Identisch-Gedachtes seit undenklichen Zeiten: so müssen wir erst, wenn ihm dasselbe als ein solches entgegentrat, das zwar Alle denken, aber nicht nothwendig vermöge des gewöhnlichen, durch die Sinneneindrücke bedingten, Denkens, und zwar um so mehr, da es Gegenstände umfaßt, die außer dem Gebiete der Sinneneindrücke, also des Erscheinens, liegen, die also nicht durch Sinneneindrücke gegeben sein können — wir müssen, sage ich, diese Bestimmungen des Identisch-Gedachten mit der größten Schärfe auffassen, um zu untersuchen, wie fern Hegel seine Folgerungen darauf gründen konnte.

Hegel verwirft das Jenseit; er gieb aber dennoch ein Identisch-Gedachtes zu, das nur vermöge des reinen, von der Sinnlichkeit freigewordnen, Denkens gedacht werden kann, das also selbst frei von dem Sinnlichen ist, also nicht in das Gebiet des Sinnlichen gehört, das aber doch kein Jenseit sein soll. Soll also dieses Identisch-Gedachte nicht ein Jenseit, sondern soll es innerhalb des Bewußtseins und Erscheinens gegeben sein, so darf es nicht auf der objektiven Seite des Bewußtseins, auf der Seite des Nichtidentischen, gesucht werden; denn da müßte es immer mit dem Sinnlichen behaftet und selbst durch Sinneneindrücke gegeben sein. Es muß sich also auf der identischen Seite des Bewußtseins finden lassen, auf der Seite des Subjekts oder auf der subjektiven Seite. Was ist aber auf dieser? Einzig nur das Subjekt selbst, das Subjekt, das Denken. Das Denken muß also selbst das Objekt des Denkens sein, frei von aller Sinnlichkeit, und das Denken, so fern es sich selbst als Objekt denkt, das reine Denken. Hier tritt uns aber wieder der wesentliche Irrthum Hegel's entgegen. Auf einen solchen muß schon der Umstand hindeuten, daß, wenn das Identisch-Gedachte auf die subjektive Seite des Bewußtseins gebracht wird, es nie wesentlich objektiv sein kann, da die Objektivität nothwendig auch von der objektiven Seite ausgehen muß, d. h. von der Seite des Nichtidentischen; selbst das wissende Subjekt, so fern es als objektiv ge-

Digitized by Google

ſetzt wird, iſt ein Nichtidentiſches, iſt geſetzt durch die Totalität aller Nichtidentität. Soll alſo das reine Denken nicht blos ſubjektiv ſein, ſondern Objektivität gewinnen, ſo müßte entweder ein Ich, ein Subjekt, auf der ſubjektiven Seite des Bewußtſeins außer demſelben, alſo ein Jenſeit, angenommen werden, oder das reine Denken müßte aus ſeiner ſubjektiven Befangenheit gleichſam herausgerückt werden in ſeine objektive Bedingtheit; dann iſt dieſe aber eben die Bedingtheit durch Nichtidentität, und es geriethe dann das reine Denken nothwendig mit ſeinem Ich, ſeinem Subjekt, auf die objektive Seite des Bewußtſeins, d. h. in das Gebiet der Nichtidentität und unter die Bedingtheit durch die Sinneneindrücke.

Daß aber das Denken ſich als Objekt denken kann, iſt weiter nichts, als die in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gegebne Nothwendigkeit, daß das Ich ſich identiſch ſetze. Nun müßte aber, um das reine Denken zu conſtituiren, das Ich ſich ſetzen als Objekt ohne Beziehung auf Nichtidentiſches. Dies iſt aber vermöge des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins unmöglich. Es wird alſo nie das Denken ſelbſt ſein reines Objekt ſein können, und das reine Denken wird eben darum nie wirklich objektiv ſein können, weil das Ich, wenn es ſich identiſch, d. h. wenn es ſich als Objekt ſetzt, es dies nur vermöge der Beziehung auf ein Nichtidentiſches, alſo auf ein Objekt, wirklich auf der objektiven Seite, kann, und alſo immer nur Objekt innerhalb ſeiner unmittelbaren Subjektivität, d. h. immer nur Subjekt bleibt. Es kann alſo das Denken allerdings ein zwiefaches ſein, ein Denken unmittelbar im Momente des Wahrnehmens, wo das Ich ſich identiſch ſetzt (als Objekt) in Beziehung auf (einzelnes) Nichtidentiſches, und ein Denken, in welchem das Ich ſich ſeinem ganzen identiſchen Setzen nach (als Objekt) in Beziehung auf alle Nichtidentität überhaupt ſetzt. Dieſes letztere würde dem Hegelſchen reinen Denken entſprechen. Allein dieſes giebt kein Identiſch-Gedachtes als wirkliches Objekt und von objektiver Geltung, ſondern nur die ſubjektive Form für das Objekt alles Bewußtſeins und Denkens, für die Totalität aller Nichtidentität, für die Welt oder für das Erſcheinen überhaupt; dieſes Objekt muß immer ignorirt werden, wenn dem reinen Denken Objektivität beigelegt werden ſoll. Doch wir müſſen die Sache noch genauer unterſuchen.

Digitized by Google

Das Identisch-Gedachte in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit, welches Gegenstände außer dem Gebiet der Sinneneindrücke umfaßt, muß nothwendig ein solches sein, das Alle denken — denn sonst wäre es kein im Gesammtbewußtsein Gedachtes und Zu-Denkendes — aber doch zugleich ein solches, das nicht ein Jeder unmittelbar vermöge des gewöhnlichen, durch die Sinnlichkeit bedingten, Denkens denken kann. Es setzt daher in jedem Individuum ein zwiefaches Denken voraus, das gewöhnliche, durch die Sinnlichkeit bedingte, und ein höheres, von dieser Bedingtheit freies Denken. Das letztere ist also das Denken, wodurch jenes Identisch-Gedachte erreicht und gedacht werden kann, und zwar in dem Maße, als es frei wird von dem ersten Denken und von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit. Wir müssen jetzt nothwendig fragen: Ist dieses zwiefache Denken ein wirklich in sich wesentlich differentes, oder ist es in und an sich dasselbe, und nur different durch äußere Bedingtheiten seiner Thätigkeit?

Im ersten Fall haben wir dieses höhere Denken tiefer, oder jenseit des Grundverhältnisses unsers Bewußtseins zu suchen, denn dieses gestattet uns nur ein Denken, oder das identische Setzen des Ichs in Beziehung auf Nichtidentisches, wie es uns durch die Sinneneindrücke geboten wird. Es müßte also außer diesem ein Setzen des Ichs in uns sein, das sich identisch setzte ohne Beziehung auf ein Nichtidentisches; wer kann dies aber nachweisen? Es müßte sich dieses Setzen, statt sich, wie im gewöhnlichen Bewußtsein, auf ein Nichtidentisches zu beziehen, sich setzen in Beziehung auf ein Objekt außer aller Nichtidentität und durch eine solche Syntheſis unmittelbar zur Anschauung dieses Objekts gelangen. Entweder müßte es aber dann dieses Objekt zugleich selbst mitsetzen, oder es müßte ebenfalls von demselben angeregt werden, sich in Beziehung auf dasselbe zu setzen. Der erste Fall hebt sich in sich selbst auf durch innern Widerspruch; denn das Setzen des Ichs soll ja erst durch das Objekt bedingt sein, und ein Objekt kann eben nur wirklich Objekt sein und objektive Gültigkeit haben, so fern das Setzen des Subjekts selbst dadurch bedingt ist, so fern es sich bewährt als nothwendige Bedingung der Existenz des Subjekts; es würde sich also diese Annahme auflösen in idealistische Subjektivität, die aber eben jenen Wider-

Digitized by Google

ſpruch ignoriren müßte. Der zweite Fall iſt deshalb philoſophiſch unſtatthaft, weil ſeine Möglichkeit durch nichts bewieſen werden kann, alſo eine rein willkürliche Annahme ſein müßte. Hypotheſen dürfen aber in der Philoſophie nicht ſtatt finden, wo Alles conſequent aus dem Prinzip hervorgehen muß, und wo Hypotheſen nur darauf hindeuten würden, daß das Prinzip ſelbſt eine Hypotheſe iſt.

Eine weſentliche Differenz des zwiefachen Denkens, von welchem hier die Rede iſt, würde ein zwiefaches Ich in uns, alſo in unſerm Bewußtſein, vorausſetzen, ein Ich, deſſen identiſches Setzen bedingt wäre durch Nichtidentiſches innerhalb des Erſcheinens, alſo durch Sinneneindrücke, und ein Ich, deſſen identiſches Setzen bedingt wäre durch ein Objekt außer allem Erſcheinen. Ein ſolches Ich kann aber keine Thatſache unſers Bewußtſeins ſein, weil das Setzen deſſelben nicht innerhalb unſers Bewußtſeins bedingt wäre. Sollte es aber aus dem Identiſch-Gedachten in dem Geſammtbewußtſein nachgewieſen werden, weil das Objekt, als ein außer aller Nichtidentität liegendes, rein identiſch ſein, alſo auch identiſch das Setzen dieſes höhern Ichs bedingen muß: ſo würde dies die objektive Identität des Ichs in allen Individuen des Geſammtbewußtſeins vorausſetzen. Dieſer widerſpricht aber der Umſtand, daß, wie wir oben nachgewieſen haben, das Gegentheil, nämlich nur die ſubjektive Identität, Thatſache, nnd zwar unmittelbare Thatſache, unſers Bewußtſeins iſt.

Wir kommen nun auf die zweite Differenz im Denken. Das Denken ſoll an und in ſich daſſelbe und nur durch äußere Bedingtheit ſeiner Thätigkeit verſchieden ſein. Das ſich ſetzende Ich iſt alſo in dem höhern und in dem durch Sinnlichkeit bedingten Denken daſſelbe. Wodurch iſt es alſo different? Da das Ich ſich durchaus nicht objektiv ſelbſt identiſch ſetzen kann, ſondern da ſein Setzen immer bedingt iſt durch Nichtidentität: ſo muß alſo auch das Ich in dem höhern oder reinen Denken bedingt ſein durch Nichtidentität; es kann aber nur durch Nichtidentiſches und Nichtidentität bedingt ſein, wenn es durch Sinneneindrücke bedingt iſt. Es muß alſo die Differenz noch innerhalb dieſes Setzens in Beziehung auf Nichtidentiſches oder auf Sinneneindrücke fallen, und die differente Bedingtheit der Thätigkeit des Ichs, als äußere, auch noch innerhalb der

Digitized by Google

Nothwendigkeit, daß das Ich ſich nur ſetze in Beziehung auf Sinneneindrücke.

Es fragt ſich alſo: wie iſt das Freiwerden des reinen Denkens von der Sinnlichkeit zu verſtehen?

Hegel unterſcheidet in ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, gleich im Anfange, das unmittelbare Denken und das Nachdenken, und er ſcheint das letztere als das von der Sinnlichkeit freiwerdende Denken geltend zu machen. Er iſt ſomit darüber einverſtanden, daß das unmittelbare Denken nothwendig bedingt ſei durch Nichtidentiſches, alſo durch Sinneneindrücke, und wir haben demnach zu unterſuchen, wie das Denken, als Nachdenken, frei werden könne von der Sinnlichkeit, und ob wir ihm zugeben können, daß dieſes Denken, als reines Denken, wirklich über die Sinnlichkeit hinausgehe und objektive Realität eines Ueberſinnlichen, als Identiſch-Gedachten, bedingen könne. Wir müſſen aber dann nothwendig von dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins ausgehen.

In dieſem finden wir aber dreierlei: das ſich ſetzende Ich, die Beziehung auf Nichtidentiſches, und das Nichtidentiſche. Soll alſo das Denken zum reinen, oder ſoll es frei werden von der Sinnlichkeit: ſo wird es frei werden können nach dieſen drei Gliedern, auch gleichſam auf drei Stufen. Es muß zuerſt frei werden von dem Nichtidentiſchen ſelbſt, denn in und mit dieſem iſt der unmittelbare Sinneneindruck gegeben. Da ferner das Ich ſich nothwendig ſetzen muß in Beziehung auf ein Aeußeres, d. h. auf ein außer dem Ich Geſetztes oder Nichtidentiſches: ſo kann es ſich zunächſt auf der zweiten Stufe nur ſetzen in Beziehung eben auf die Beziehung, d. h. auf Nichtidentität überhaupt nicht unmittelbar auf dieſes oder jenes beſtimmtes Nichtidentiſches; und freilich kann es dies, weil es ſich, wie wir wiſſen, in jedem Moment auf zweierlei Art ſetzen kann, nämlich in der unmittelbaren Syntheſis und in der willkürlichen. Dieſes Setzen aber in Beziehung auf die Beziehung oder auf Nichtidentität überhaupt, giebt uns nur die Verhältniſſe und Beziehungen der reinen Anſchauung oder die mathematiſche Syntheſis.

Endlich auf der dritten Stufe kann es wieder frei werden, oder wenigſtens frei zu werden ſcheinen, von dieſer Beziehung auf ein Aeußeres. Dann bleibt dem ſich ſetzenden Ich, da es ſich doch im-

Digitized by Google

mer in Beziehung auf ein Aeußeres ſetzen muß, weiter nichts übrig, als Es ſelbſt und ſein identiſches Setzen. Das Ich muß ſich dann alſo ſetzen in Beziehung auf ſich ſelbſt und ſein Setzen. Es muß ſich ſetzen in Beziehung auf ſein identiſches Setzen und zwar auf ſein ganzes identiſches Setzen, als auf ein Sein. Da es ſich aber immer auf ein Aeußeres beziehen muß: ſo alſo auch auf ſein identiſches Setzen als auf ein Objekt außer ſich ſelbſt, als auf ein Sein außer ſeinem Sein. Nun muß aber ein Objekt außer dem ſich Identiſch-Setzen das Nichtidentiſche gegen daſſelbe und von demſelben ſein, und ſo wie das Ich, wenn es ſich identiſch ſetzt im Moment, ſich wird beziehen müſſen auf ein Aeußeres als auf ein Nichtidentiſches, ſo wird es ſich, wenn es ſich ſetzt in Beziehung auf ſein ganzes Setzen als auf ein Aeußeres, ſich nothwendig auf daſſelbe beziehen müſſen, als auf das Nichtſetzen, als auf das Nichtſein oder Nichts. Es muß ſich negiren und es wird ſich alſo auf ſein ganzes Setzen beziehen müſſen, als auf das Nichts, ſo fern es ſich auf ſein Setzen, als auf ein äußeres, beziehen muß und ſich doch nicht außer ſich ſetzen kann, und zugleich wird es ſich auf ſein ganzes Setzen beziehen müſſen als auf ein Sein, ſo fern es ſich nothwendig beziehen muß auf irgend ein Objekt. Es wird ſich alſo ſelbſt identiſch ſetzen müſſen in Beziehung auf ſein ganzes Setzen, zugleich als auf das Sein und auf das Nichts; und ſo wären wir denn wieder bei dem Anfangspunkt des Hegelſchen Syſtems angelangt, aber zugleich ſo, daß durch dieſes Sein und Nichts eben die Nichtobjektivität des reinen Denkens ausgeſprochen iſt und dieſe letzte Stufe des Freiwerdens nur als das Erſcheinen der reinen Analyſis, der ſubjektiven Form des Bewußtſeins und Erſcheinens, erkannt werden muß. Denn der Widerſpruch, der ſich in dieſem Setzen und Nichtſetzen, Sein und Nichts ergiebt, iſt unvermeidlich, ſobald das Ich wirklich frei werden ſoll von dem Nichtidentiſchen, da es ſich nicht ſetzen kann, als in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, ſich alſo ſetzen muß in Beziehung auf ſich ſelbſt und ſein eignes Setzen, aber als auf ein Aeußeres, da doch das Setzen kein Aeußeres iſt und ſich deshalb in das Nichtſetzen und das Nichts nothwendig verwandeln muß.

Der Widerſpruch fällt nur dann weg, wenn man zugiebt, das Ich könne ſich nicht ſetzen als in Beziehung auf ein Nichtidentiſches;

Digitized by Google

es setze sich aber nach seinem ganzen Setzen in Beziehung auf die Totalität alles Nichtidentischen und vermöge der Identität seines eignen Setzens, setze es nothwendig die Totalität alles Nichtidentischen seinem identischen Setzen gegenüber als ein Identisches, als ein Ganzes, als ein Sein. Dieses Sein ist aber kein Leeres und kein Nichts, sondern es ist eben das volle Alles, so fern es objektiv ist, und nur die subjektive Form dieser Identität, als Form des Erscheinens, ist ein Leeres, eben nur als Form. Das Ich setzt sich also in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentischen, als auf eine nothwendig vorausgesetzte, und es muß sich so setzen, weil es, indem es sich identisch setzt, sich nur in Beziehung auf Nichtidentisches setzen, also, weil sein ganzes identisches Setzen durch die Nichtidentität bedingt sein muß, und die Identität seines eignen Setzens also auch durch die Identität alles Nichtidentischen. Es kann also nie mit seinem Setzen über die Totalität alles Nichtidentischen hinaus, denn das Gebiet derselben ist unendlich. Es kann auch die Totalität der Nichtidentität nicht negiren. Das vermeinte Negiren derselben (der Welt) ist nur Schein und Täuschung. Es kann, wenn es die Welt negirt, nur sich selbst negiren; weil eben das ganze Setzen des Ichs bedingt ist durch die Nichtidentität. Die objektive Vollziehung dieses Negirens würde nur das sich setzende Ich, das Bewußtsein des wissenden Subjekts und dieses selbst vernichten, in diesem subjektiv die Nichtidentität freilich mit, während objektiv die Nichtidentität stehen bliebe.

Es ist also das Freiwerden des sich setzenden Ichs nicht ein Freiwerden von der Nichtidentität, sondern nur eine Verschiedenheit des Beziehens auf Nichtidentität; nicht blos ein Beziehen auf einzelnes Nichtidentisches (Sinnliches), sondern auch auf die Totalitat des Nichtidentischen und deren vorausgesetzte Identität (auf die Sinnlichkeit überhaupt), und das reine Denken ist also nicht ein Freiwerden von der Sinnlichkeit, sondern blos das Denken oder das sich Setzen des Ichs in Beziehung auf die Totalität alles Nichtidentischen, als auf Identität; die durch das ganze Setzen des Ichs bedingte Analysis und Synthesis der Identität und Nichtidentität; das Denken des Nichtidentischen vom Standpunkte der Identität alles Nichtidentischen, wo sich die Beziehungen des identischen Setzens des

Digitized by Google

Ichs auf Nichtidentität überhaupt als die Geſetze des Denkens ergeben. Dieſe können ſich aber kein Objekt aus ſich ſelbſt ſetzen, welches nicht in dem Gebiet der Nichtidentität gegeben wäre.

Iſt alſo Identiſch-Gedachtes in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit, das nicht als Reſultat des durch Sinnlichkeit bedingten Denkens erkannt werden darf, das alſo nicht innerhalb des Gebiets des Erſcheinens oder innerhalb der Totalität des Nichtidentiſchen liegt: ſo kann dies doch nicht durch das reine Denken im Geſammtbewußtſein entſtanden ſein; ja, es kann, als ein außer allem Erſcheinen liegendes, nie wirklich und vollſtändig gedacht werden. Es kann nur gedacht werden, wenn es ſich ſtatt eines Nichtidentiſchen ſetzt, daß das Ich ſich in Beziehung darauf ſetze; dann muß es aber auch eben als ein Nichtidentiſches gedacht werden.

Was nun die Folgerung in der Hegelſchen Philoſophie betrifft, daß das durch die Sinnlichkeit unmittelbar bedingte Denken die niedrigſte Form des Denkens ſei, das reine Denken das höhere, ſo iſt ſie allerdings richtig, da das Denken hier einen höhern Standpunkt gewonnen hat; nicht aber, daß die Realität auf beiden Stufen des Denkens mit dieſen in gleichem Verhältniß ſtehe. Die Realität in dem Moment der wirklichen Exiſtenz iſt auch die Baſis aller Wirklichkeit und Realität. Wir können, was wir auch mittelſt jenes höhern oder reinen Denkens, alſo gleichſam frei von den unmittelbaren Sinneneindrücken denken, nur in Beziehung auf die Identität aller Nichtidentität denken, d. h. als ein ſolches, das durch dieſe Identität mit bedingt iſt, alſo in die Totalität des Nichtidentiſchen gehört; und der letzte Prüfſtein der Wahrheit dieſes Denkens bleibt immer die Möglichkeit, daß es ſich reduciren laſſe auf die Realität in dem Moment der wirklichen Exiſtenz oder der unmittelbaren Syntheſis. Denken wir etwas, das nicht durch dieſe Identität alles Nichtidentiſchen mit bedingt wäre, das ſich auch nicht auf die Realität der unmittelbaren Syntheſis reduciren ließe, ſo wäre dieſes Gedachte eine Chimäre.

Doch weiter! Wäre in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit ein Identiſch-Gedachtes, deſſen Objekt außer dem Erſcheinen läge, als ein Ueberſinnliches, alſo außer der Totalität alles Nichtidentiſchen, und ſollte es Reſultat des reinen Denkens ſein: ſo müß-

Digitized by Google

ten wir uns bewußt ſein, daß es nicht durch die Identität alles Nichtidentiſchen bedingt ſei; denn ſonſt könnten wir uns deſſelben nicht als eines ſolchen bewußt ſein, deſſen Objekt außer dem Erſcheinen liegt; ſondern wir müßten es als ein Nichtidentiſches anerkennen, und es müßte ſich dann auf die Realität der unmittelbaren Syntheſis reduciren laſſen.

Ferner müßten wir uns dieſes Gedachten bewußt werden als eines, das nicht bedingt iſt durch die Identität alles Nichtidentiſchen: ſo müßte es nicht gedacht worden ſein in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen; es müßte alſo das Ich ſich nicht geſetzt haben in Beziehung auf dieſe Identität, und da es als Reſultat des reinen Denkens nicht gedacht ſein ſoll in Beziehung auf einzelnes Nichtidentiſches: ſo kann es gar nicht gedacht worden ſein. Kann es aber gar nicht gedacht worden ſein: ſo kann es auch nicht im Geſammtbewußtſein der Menſchheit ſein.

Iſt alſo das Identiſch-Gedachte dennoch im Geſammtbewußtſein, z. B. Gott, und zwar ſo, wie wir ihn oben als Thatſache des Bewußtſeins erkannt haben, das reine abſolute Geiſtſein, alſo außer der Bedingtheit durch die Identität alles Nichtidentiſchen — denn ſonſt wäre er nicht der abſolute Geiſt — ſo kann er als Reſultat des reinen Denkens gar nicht gedacht worden ſein, alſo auch nicht als ſolches ein Identiſch-Gedachtes in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit ſein.

Dies iſt aber nothwendig gegeben durch das Grundverhältniß und die ganze Organiſation unſers Bewußtſeins.

Da alles Bewußtſein und Erſcheinen nur gegeben iſt in dem Moment der wirklichen Exiſtenz; da das Ich in dieſem Moment ſich immer nur ſetzen kann in Beziehung auf Nichtidentität, das identiſche Setzen des Ichs überhaupt alſo bedingt iſt durch die Nichtidentität: ſo muß die Nothwendigkeit dieſer Bedingtheit auch die Baſis aller Nothwendigkeit, aller Realität und Objektivität ſein. Denn da das Ich, ehe es ſich ſetzen kann in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen, erſt nothwendig ſelbſt geſetzt ſein muß durch die Nichtidentität, um aber zum reinen Denken zu werden, erſt frei werden muß von der unmittelbaren Syntheſis des Bewußtſeins, und doch nicht anders frei werden kann, als indem es ſein

Digitized by Google

ganzes Setzen bezieht auf die Identität aller Nichtidentität: so kann also das reine allgemeine Denken immer nur gegeben sein innerhalb der unmittelbaren Synthesis als subjektive Synthesis. Das reine allgemeine Denken kann also nur Objektivität haben, so fern sich die Bedingtheit durch unmittelbare Synthesis nachweisen läßt. Das reine allgemeine Denken hat also auch an sich keine Objektivität und Realität, die als eine höhere im Gegensatz gegen die Realität der unmittelbaren Synthesis und als eine von dieser gänzlich unabhängige geltend gemacht werden könnte, und somit hebt sich die Objektivität des allgemeinen reinen Denkens als Postulat der Philosophie in sich selbst auf.

Wenn nun das höchste rein Identisch-Gedachte ist in dem Gottesbewußtsein, wenn es Gott selbst ist, und wenn es, als Objekt des Denkens, ein Resultat des reinen Denkens sein soll in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit: so können wir, bei unsrer Untersuchung auch die Ansprüche des Supernaturalismus berücksichtigend, Gott auf zwiefache Art als ein solches Objekt im Verhältniß zu unserm Bewußtsein hypothetisch setzen:

1) als absoluten Geist außerhalb des Gebiets alles Bewußtseins und Erscheinens. Wir müssen diese Hypothesis dem Supernaturalismus zugestehen, da Hegel selbst Gott für ein übersinnliches Objekt erkannt wissen will, der Supernaturalismus aber auch von keinem andern Jenseit weiß, als von dem Uebersinnlichen;
2) als absoluten Geist innerhalb des Bewußtseins und Erscheinens.

Im ersten Fall ist er durchaus kein Objekt des Bewußtseins, und unser Ich kann sich, wie wir unlängst nachgewiesen haben, gar nicht in Beziehung auf ihn setzen, weil sich das Ich nothwendig entweder in Beziehung auf ein Nichtidentisches oder in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentischen setzen, und weil es sich selbst im letzten Falle (als reines Denken) nur eben wirklich und das auf diese Weise Gedachte als Reales erkennen kann, wenn es sich auf den ersten reduciren läßt. Es muß sich also nothwendig dieses Objekt, wenn es ein Gedachtes in unserm Bewußtsein werden soll, statt eines Nichtidentischen innerhalb der Totalität alles Nichtidentischen setzen. Statt der Totalität alles Nichtidentischen

Digitized by Google

kann es sich nicht setzen, da sich das Ich nicht setzen kann unmittelbar in Beziehung auf diese Nichtidentität, sondern nur mittelbar durch Nichtidentisches. Es müßte sich also jenes Denken setzen statt eines Nichtidentischen, damit sich das Ich in Beziehung auf dasselbe setzen kann.

Betrachten wir nun den zweiten Fall, wo Gott, als absoluter Geist, innerhalb des Bewußtseins und Erscheinens ein Gedachtes sein soll: so können wir ihn entweder mit Hegel auf die subjektive Seite des Bewußtseins setzen, oder auf die objektive Seite. Auf der subjektiven ist also das Subjekt eigentlich selbst Gott, so fern es seinem ganzen Setzen nach sich setzt in Beziehung auf dieses Setzen, in Beziehung auf sich selbst, dann setzt es sich aber nur als subjektive Form für das Erscheinen, und somit als ein Leeres, nicht als wirkliches Objekt; denn es setzt sich als Sein und Nichts zugleich. Auf der objektiven Seite aber müßte Gott nothwendig ein Nichtidentisches sein, in Beziehung auf welches das Ich sich setzen muß. Dann wäre er aber kein Absolutes, denn er gehörte zur Totalität alles Nichtidentischen und unter die Bedingtheit desselben durch die vorausgesetzte Identität. Er gehörte also mit in den Zusammenhang alles Erscheinens, wäre mit durch denselben bedingt, also ein Bedingtes und Relatives. Es kann sich aber hier das Gottesbewußtsein als ein zwiefaches gestalten nach den beiden Hauptarten, wie sich das Setzen des Ichs bezieht auf Nichtidentität, und zwar a) nach der Beziehung auf einzelnes Nichtidentisches, also nach der unmittelbaren Synthesis und nach der sinnlichen Beziehung, so daß die Beziehung auf einzelnes Nichtidentisches vorwaltet, und Gott selbst als ein Nichtidentisches geltend gemacht wird vor dem Bewußtsein. Dies ist dann die Basis des Fetischismus und Polytheismus — oder b) nach der Beziehung auf die Totalität des Nichtidentischen. Es konnte jenes Objekt, Gott, noch gesetzt werden als die Identität alles Nichtidentischen selbst, und dann wäre es als Gedachtes Resultat des reinen Denkens. Dann ist es aber, wie diese Identität, nothwendig in dem Erscheinen und durch dasselbe; denn diese Identität ist das Erscheinen selbst als ein Ganzes, als identisch. Sie ist ohne das Erscheinen gar nicht; denn wenn kein Erscheinen ist, kann keine Identität desselben sein. Dann ist das Erscheinen selbst

Digitized by Google

Gott, so fern es ein identisches ist; es ist die Totalität alles Nichtidentischen, die Welt selbst Gott, oder Gott die Welt, und so haben wir den Pantheismus, und zwar den Spinozismus, der auf der objektiven Seite unsers Bewußtseins liegt, und sich von dem Hegelschen dadurch unterscheidet, daß Hegel, um den absoluten Geist zu gewinnen und Spinoza's Pantheismus damit zu bereichern und zu verbessern, seinen Gott auf die subjektive Seite legte, damit aber nichts gewann, als eine bloße Täuschung. Denn dieser Hegelsche Geist ist nun weiter nichts, als die subjektive Form des Erscheinens und somit eben wieder jene Identität alles Nichtidentischen und alles Erscheinens, nur erkannt nach ihrer subjektiven Bedingtheit. Das ist Hegeln ganz entgangen, und es ist doch eine Nothwendigkeit, die durch die Einheit alles Bewußtseins und Erscheinens oder durch die Aufhebung des Dualismus so tief und fest begründet ist; man sieht also, wie wenig Hegel über diese Einheit in's Klare gekommen war.

Der pantheistische Gott kann freilich, vermöge einer gewissen Abgeschlossenheit, den Schein des Absoluten geltend machen; wird er sich aber auch als Geist geltend machen können, und wird Hegel durch die Wendung, die er seinem System zu geben suchte, ihn wirklich als Geist geltend machen können? Ist dieses Erscheinen, Bewegen, Anderswerden Geist? Und wo finden wir den Geist? Wo anders, als in dem bewußten Leben und namentlich in dem menschlichen Bewußtsein? Dies wußte und fühlte Hegel wohl, als er für seinen Gott die subjektive Seite des Bewußtseins in Anspruch nahm. Gehören wir aber selbst zur Totalität alles Nichtidentischen, wie es denn nicht anders ist, so sind wir gleichsam der höchste Entwickelungspunkt des Erscheinens und Lebens alles Erscheinens, und wir erhalten dann einen Kosmotheismus, ein Gottwerden der Welt. Ob dieses aber wirklich das tiefste Bedürfniß der Menschheit zu befriedigen vermag, da es sich selbst nie vollenden kann, sondern immer untergeht in der subjektiven Identität des Bewußtseins?

Daß aber diese ganze Gestaltung des Gottesbewußtseins, wie wir sie hier entwickelt haben, in der Organisation unsers Bewußtseins nothwendig begründet ist, d. h. in der nothwendigen Beziehung entweder auf Nichtidentisches (einzelnes), oder auf die Identität aller Nichtidentität, dafür spricht selbst die Religionsgeschichte des Heiden-

Digitized by Google

thums mit den beiden entgegengesetzten Erscheinungen, dem Fetischismus und dem Pantheismus, so wie mit dem schon zwischen beiden sich bewegenden Polytheismus; ferner die beiden Richtungen nach der einen Seite zur groben sinnlichen Idololatrie, nach der andern zum sogenannten Vernunftpantheismus, zum Allgemeinen, welcher sich denn zuletzt auflöst in den Atheismus und mit der subjektiven Identität des Bewußtseins untergeht. Sie legt eben Zeugniß dafür ab, daß in dem Gesammtbewußtsein nichts sein kann, was nicht in dem Grundverhältniß unsers Bewußtseins und durch dasselbe bedingt ist.

Wenn also Hegel den Standpunkt seiner Philosophie in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit nahm, und darin Gott, den absoluten Geist, wie ihn die Bibel und das Christenthum lehren, als ein rein Identisch-Gedachtes, als Resultat des reinen Denkens finden wollte: so hatte er ganz vergessen, daß dieses reine Denken doch nur durch die Organisation unsers Bewußtseins gegeben sein konnte und daß diese dann erst untersucht werden mußte. Hätte er dies gethan, so würde er nothwendig gefunden haben, daß das heidnische Prinzip mit seinem Fetischismus und Pantheismus eben nothwendig durch die Organisation unsers Bewußtseins bedingt ist, daß in diesen aber von einem absoluten Geiste, ohne den Impuls durch ein ganz anderes, außer dem Erscheinen liegendes Prinzip, nie die Rede sein, dieser sich also auch nie in den Fetischismus und Polytheismus auflösen oder zum Pantheismus gestalten konnte; daß es (das heidnische Prinzip) eben darum aber in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit geschichtlich so überwiegend hervortreten mußte, als es sich dem Einfluß jenes andern Prinzips entzogen hatte, und daß es ein ganz vergebliches synkretistisches Streben sein muß, wenn man Heidenthum und Christenthum aus derselben Lebenswurzel, auf der Seite der Natur und des Heidenthums, hervorgehen lassen will.

Da nun aber Gott, als der wirklich absolute Geist, in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit ist; ja man kann sagen, von jeher darin gewesen ist; da eigentlich alle Religion und alles wirklich Religiöse durch diese Vorstellung, Gedanken oder Idee, wie man es nennen will, bedingt ist: so bleibt immer noch die wichtige Frage stehen: woher diese Vorstellung in dem Gesammtbewußtsein, da doch

Digitized by Google

in daſſelbe nichts kommen kann, als was durch das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gegeben wird? Es ſteht dieſe Vorſtellung alſo, wir mögen es anfangen wie wir wollen, als eine Thatſache da, und der Weg iſt nicht mehr verſchloſſen, ſobald man das Gottesbewußtſein rein als ſolche nimmt und unbefangen unterſucht. Es iſt aber eben das Unglück in der Hegelſchen Philoſophie dieſe Scheu vor der Unmittelbarkeit der Thatſache. Es bleibt uns doch immer nichts übrig, als die unmittelbare Thatſache, und das Sträuben gegen dieſe Unmittelbarkeit mußte verderblich ſein, eben weil es ſo unnatürlich war. Hegel, anſtatt das Gottesbewußtſein rein als Thatſache zu nehmen und ſich von dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins leiten zu laſſen, verdunkelt ſich dieſe Thatſache durch den vagen Begriff „Idee," durch eine Luftgeſtalt ohne Baſis und Haltung und hilft ſich durch ein willkürliches Poſtulat, wodurch ſein ganzes Syſtem zu einem Cirkel und einer Erdichtung wird.

Um aber das Wahre der Sache immer noch heller zu beleuchten, müſſen wir zu unſrer Hypotheſe wieder die Zuflucht nehmen, vermöge welcher Gott, der abſolute Geiſt, als ein Objekt außer dem Gebiet alles Erſcheinens geſetzt wurde. Es wurde aber unwiderleglich bewieſen, daß dieſes Objekt durchaus kein Gedachtes, ſowohl in dem Einzel- als in dem Geſammt-Bewußtſein werden könne, als unter den widerſprechendſten Bedingungen. Da das Ich ſich nur ſetzen kann in Beziehung auf ein Nichtidentiſches, weil es ſich ſonſt gar nicht ſetzen kann: ſo muß es ſich auch in Beziehung auf dieſes Objekt (den abſoluten Geiſt), als auf ein Nichtidentiſches ſetzen, d. h. der abſolute Geiſt muß ſich ſelbſt ſetzen ſtatt eines Nichtidentiſchen, damit das Ich ſich darauf beziehen könne. Dann tritt er aber in das Gebiet der Nichtidentität ein als ein Nichtidentiſches. Er hört auf abſolut zu ſein und wird relativ. Dann erſcheint er aber nicht als der abſolute Geiſt. Soll er, als ſolcher, in unſerm Bewußtſein wirklich ein Gedachtes werden: ſo müſſen wir uns auch ſeiner als eines abſoluten wirklich bewußt ſein, d. h. wir müſſen uns ſeiner bewußt ſein als eines nicht in den Zuſammenhang alles Nichtidentiſchen Gehörigen und durch die Identität alles Nichtidentiſchen bedingten; denn ſonſt würden wir uns ſeiner gar nicht als eines abſoluten bewußt ſein können, als ein Gedachtes in unſerm

unſerm Bewußtſein würde er eben nicht der abſolute Geiſt ſein können.

Dieſe Bedingungen, ſo widerſprechend ſie erſcheinen, ſind vermöge der Organiſation unſers Bewußtſeins unabwendbar und durchaus conſequent nothwendig. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber kein Poſtulat, wie Hegel's Objektivität des reinen Denkens, ſondern nothwendig gegeben durch das Grundverhältniß unſers Bewußtſeins, welches das Grundverhältniß und Grundgeſetz alles Erſcheinens iſt; ſie iſt deshalb objektive Wahrheit, weil ſie mitbedingt iſt durch die objektive Wahrheit dieſes Grundverhältniſſes. Und was haben wir darin? Die unmittelbare göttliche Offenbarung, wie ſie die h. Schrift und die Kirche lehren, ein Wunder allerdings, aber nothwendig ein Wunder, wie Religion überhaupt nur ein Wunder ſein kann.

Es hängt auf das innigſte mit dem Grundfehler in dem Syſtem der Hegelſchen Philoſophie zuſammen, daß Hegel das Sinnliche oder Nichtidentiſche nicht rein als das Nichtidentiſche, oder als das Anregende des Setzens des Ichs und ſomit als die nothwendige Bedingung dieſes Setzens, feſtſtellen und das Sittliche des Sinnlichen oder Nichtidentiſchen nicht gehörig ſcheiden konnte. Das Störende des Sinnlichen oder Nichtidentiſchen in ſittlicher Hinſicht zeigt ſich aber, ſo fern das Setzen des Ichs durch einzelnes Nichtidentiſches und an dieſes ſo gebunden wird, daß dadurch das Sich-Setzen des Ichs in Beziehung auf die Identität aller Nichtidentität gehemmt und die ſubjektive Herrſchaft des Ichs über die Sinnlichkeit oder Nichtidentität beſchränkt und gelähmt wird. Dieſe Herrſchaft bleibt alſo immer eine ſubjektive innerhalb der Totalität der Nichtidentität und ihrer Identität; und wenn das Sich-Setzen des Ichs in Beziehung auf die Identität alles Nichtidentiſchen das reine Denken iſt — und dieſes kann nichts andres ſein — ſo iſt das Freiwerden deſſelben nichts weiter, als ein freieres Bewegen innerhalb des einzelnen Nichtidentiſchen oder des Moments der wirklichen Exiſtenz in der Identität aller Nichtidentität mit ſubjektiver Herrſchaft über die Nichtidentität innerhalb dieſer Begränzung. Es iſt alſo das ſittlich Störende der Sinnlichkeit und die Beſeitigung deſſelben nicht unmittelbar und urſprünglich bedingt durch das mehr oder weniger Freiwerden des reinen Denkens, ſondern es wird dieſes nur die

Digitized by Google

mittelbare Möglichkeit, als ein Vermittelndes. Das Prinzip dieſes Störenden und die Beſeitigung deſſelben liegt urſprünglich und unmittelbar ganz wo anders, als in dem Denken oder reinen Denken, es liegt im Herzen. Der Irrthum der Hegelſchen Philoſophie iſt eben kein andrer, als der der indiſchen Fakirs, ſo wie aller Schwärmer und Myſtiker, die, wenn ſie ihren Körper und ihre Sinnlichkeit martern und abtödten, und ſich gegen Sinneneindrücke und gegen die ganze Außenwelt verſchließen, durch das reine Denken zum Anſchauen Gottes gelangen, oder, wie die Hegelianer ſagen, zum Geiſte hindurchdringen und die höchſte Heiligkeit in ſich darſtellen wollen. Das Denken muß bleiben und erkannt werden, wie es natürlich nach dem Grundverhältniß des Bewußtſeins oder ſeiner Bedingtheit durch die Nichtidentität iſt, während der gebietende Gott ſeinen Standpunkt in unſerm Herzen nimmt.

Wir dürfen uns alſo um ſo weniger wundern, wenn Hegel, weil er in dem reinen Denken die Offenbarung Gottes und nothwendig zugleich Gott ſelbſt erkennen muß, unvermeidlich, ohne es zugeben zu wollen, tief in den Pantheismus, ja, in das eigentliche Weſen und den Mittelpunkt des Pantheismus hineingeräth. Merkwürdig iſt es aber, wie wir durch Hegel ein pantheiſtiſches Chriſtenthum und einen pantheiſtiſchen Chriſtus erhalten.

Viertes Kapitel.

Das Chriſtenthum als Reſultat des Philoſophirens.

Hegel erklärt das Chriſtenthum für die letzte und vollkommenſte Religion, und die Anhänger der Hegelſchen Schule machen Anſpruch darauf, als wahre, ächte Chriſten zu gelten. Ob der Supernaturalismus ihnen dieſen Anſpruch geſtatten kann, oder nicht, mag die Folge entſcheiden; bedenklich muß es ihm allerdings vorkommen, daß die Hegelſche Schule in ſich ſelbſt über Dinge im Streite iſt, deren Beſtreitung das Weſen des Chriſtenthums ſelbſt zu gefährden ſcheint. Doch, wie geſagt, wir laſſen dies dahin geſtellt ſein und halten uns unmittelbar an den Meiſter ſelbſt, welcher durchaus der Nachwelt für ſeine Lehre und für die nothwendigen Folgen aus derſelben ver-

Digitized by Google

antwortlich ſein muß. Wir wollen übrigens dieſe Verantwortlichkeit nicht ſo verſtanden wiſſen, als ſollten der Geiſt und die Verdienſte des großen Mannes dadurch in den Augen der Nachwelt mit Herabſetzung und Erniedrigung bedroht werden; noch weniger aber wollen wir ihn verketzern oder verdammen; ja, wir wollen ihm ſelbſt nicht chriſtliche Geſinnungen abſprechen und ihm gern redliches Streben nach Wahrheit zuerkennen; allein wir laſſen uns auch eben ſo wenig das Recht nehmen, das errare humanum bei ihm vorausſetzen und dem gemäß ſeine Lehre auf das ſtrengſte prüfen zu dürfen.

Hegel erklärt das Chriſtenthum für die vollkommenſte Religion, für die vollendete Offenbarung Gottes, aber als die vollendete Offenbarung der Vernunft. Es iſt alſo die Religion überhaupt von Anfang an nur Entwickelung dieſer Vernunftoffenbarung geweſen auf verſchiedenen Stufen, welche ſich nun als die verſchiednen hiſtoriſchen Religionen darſtellen, wie Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie ſie charakteriſirt. Da er vermöge ſeines Syſtems das ſupernaturaliſtiſche Element ſogleich mitgefaßt und in ein rationaliſtiſches verwandelt hatte: ſo darf es uns gar nicht wundern, wenn die Darſtellung dieſer Entwickelung trefflich von ſtatten ging und die Täuſchung nun völlig conſequent ſich auf's Aeußerſte trieb; wenn Hegel die Idee des Chriſtenthums zuletzt wirklich im chriſtlichen Sinne entwickeln, und den chriſtlichen Dogmen, bis auf einige, die etwas widerſpenſtiger Natur waren, obgleich er ſie anders geſtalten mußte, als der Supernaturalismus der Kirche ſie ausgebildet hatte, doch nicht blos eine chriſtliche Farbe, ſondern auch eine wirklich chriſtliche Bedeutung laſſen konnte; wenn er ſogar den Ausdruck in dem Liede: „Gott ſelbſt iſt todt" auf eine ſehr ſcharfſinnige Weiſe mit ſeinem Syſtem in Einklang zu bringen weiß; wenn ſich ſelbſt eine orthodoxe chriſtliche Dogmatik ganz gut mit der Hegelſchen Philoſophie zu vertragen ſcheint; ja, wenn Hegel's Unterſuchungen, als nach einer beſondern, bisher noch nicht verſuchten Richtung angeſtellt, ein neues Licht über chriſtliche Dogmen verbreiten und ſomit für die wiſſenſchaftliche Behandlung der chriſtlichen Religion nicht ohne Frucht geblieben ſind.

Dies alles aber iſt es nicht, was der Supernaturalismus anzugreifen für nöthig achtet. Er könnte Hegeln allenfalls das reinſte vollendetſte Chriſtenthum zugeſtehen, denn es iſt ihm in dieſem Streit

nicht darum zu thun, was wir an dem Christenthum haben und wie wir es haben, sondern darum, wie wir es empfangen haben. Ob wir es auf eine Art empfangen haben, die uns sicher stellt, daß wir es wirklich, oder daß wir das haben, was wir daran zu haben glauben.

Denn wenn die Religion überhaupt eine Entwickelung der Vernunftoffenbarung, also Entwickelung der Vernunft ist, so bleibt es noch immer sehr fraglich:

1) ob die Vernunft, wenn sie nur sich selbst entwickeln durfte, sich jemals würde zum Christenthum und selbst zum Hegelschen Christenthum entwickelt haben, da es in andern Welttheilen, z. B. in Afrika, so viele Völker giebt, in denen die Vernunft Jahrtausende hindurch Zeit gehabt hat, sich zum reinen Hegelschen Christenthum zu entwickeln, aber in religiöser Hinsicht diese Jahrtausende hindurch unverändert auf einer sehr niedrigen Stufe der Entwickelung geblieben ist;
2) ob die Vernunft, als reine Vernunft-Entwickelung, überhaupt hätte zur Religion und zum Christenthum gelangen können, als zu ihrem nothwendigen letzten Ziel, da ja doch, wie die Erfahrung lehrt, die scharfsinnigsten Denker immer, statt von dem Standpunkte einer historischen Religion aus in das Christenthum zu gelangen, in den Scepticismus und Atheismus geriethen. Der Supernaturalismus könnte mit Recht fragen: Wie kam denn Hegel dazu, von dem Standpunkte des Christenthums, als einer historischen Religion, überzugehen zum Christenthum, als der vollendeten Offenbarung der Vernunft, da doch Alle vor ihm und auch Viele nach ihm von demselben Standpunkte zum Scepticismus und Atheismus übergegangen sind? Die Beantwortung dieser Frage würde keiner Schwierigkeit unterworfen sein. Hegel konnte dies eben, weil er das supernaturalistische Element gleich mit gefaßt hatte, welches bei den Andern nicht der Fall war.

Die Geschichte selbst widerspricht aber der Hegelschen Vorstellung von der Entwickelung der Religion als Vernunftoffenbarung auf den Stufen der historischen Religionen. Man soll es geschichtlich nachweisen, daß irgend ein Volk aus eignem oder überhaupt

Digitized by Google

durch einen Antrieb aus seiner Mitte die Stufe der religiösen Entwickelung oder die historische Religion, in der es eine lange Zeit hindurch gelebt hatte, verlassen und selbst zu einer andern, und zwar zur nächstfolgenden, nach Hegel's Ordnung, übergegangen sei. Kein Volk hat den wesentlichen Stand seiner Religion in sich selbst verändert. Die Völker haben ihre Religion so lange behalten, als sie entweder von andern Völkern unberührt blieben, oder sich gegen den Einfluß derselben selbstständig behaupten konnten. Jedes Volk hat seine geistige Kultur auch, wenn es sonst möglich war, innerhalb seiner Religion entwickelt und vollendet, ohne das Wesen und den Grundcharakter derselben zu verändern. Wesentliche Veränderungen der Religionen der Völker kamen immer von außen, entweder durch Belehrung, wenn das Volk noch auf niedrer Stufe der Entwickelung dafür empfänglich war, oder durch Unterjochung und das Schwert, wenn es sich schon in seinem religiösen und geistigen Leben festgestellt hatte, und dann ging das Volk mit seiner Religion zugleich unter. Beweis genug, daß die Religion zwar immer in Wechselwirkung mit der geistigen Entwickelung der Völker stand, aber den ersten Grund ihres Lebens nicht selbst in dieser geistigen Entwickelung hatte, also eigentlich keine Vernunftentwickelung an sich ist. Denn da sich die Vernunft doch auch bei diesen Völkern und zwar, wie wir aus dem Alterthum wissen, in andrer Hinsicht nicht selten auf eine glänzende Weise entwickelt hat: so wäre es doch unvermeidliche Folge, daß die Völker auch in der Religion bei zunehmender Kultur zu höhern Stufen emporsteigen müßten, ohne daß ihnen die Religion der höhern Stufe von außen gebracht werden dürfte. Die Vernunft muß doch ihr Leben in sich selbst tragen und aus sich selbst diese Umänderungen bedingen.

Woher also das Gegentheil? Weil kein Volk auf den Einfall kommen konnte, seine Vernunftentwickelung, wie Hegel, als Offenbarung Gottes, sein reines Denken als Gottheit und die Objektivität des reinen Denkens zu postuliren.

Auch die Geschichte bestätigt also die Willkür dieses Postulats. Nein, die Verschiedenheit der sogenannten historischen Religionen bezeichnet kein Aufsteigen der Entwickelung, sondern ein Herabsinken von dem Zustande der unmittelbaren Offenbarung, dadurch möglich geworden, daß das Factum dieser Offenbarung aus dem Bewußtsein

Digitized by Google

verſchwand, und die Völker bei ihrer Verbreitung auf der Erde unter die Herrſchaft des Naturlebens und der Naturnothwendigkeit geriethen und nun unwandelbar auf der Stufe ſtehen blieben, auf welcher ſie durch Klima, Landesbeſchaffenheit, Bedürfniß und Leben feſtgehalten wurden.

Der Supernaturalismus wird aber vermöge ſeines Standpunktes dieſen Widerſpruch der Geſchichte mit zu den Indicien rechnen müſſen, welche ihm die vollendete Religion Hegel's, als vollendetes Chriſtenthum, in Abſicht ihrer Einführung und Begründung in der Menſchheit verdächtig machen würde, wenn er auch den Grundfehler des Hegelſchen Syſtems noch nicht entdeckt hätte. Der Supernaturalismus könnte Hegeln folgenden Vorwurf machen: „Du haſt es mit dem Chriſtenthum grade ſo gemacht, wie mit dem Gottesbewußtſein. Du fandeſt das Chriſtenthum vor, wie Du das Gottesbewußtſein in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit vorfandeſt. Ich frage Dich aber allen Ernſtes: Würdeſt Du, wenn Du das Chriſtenthum noch nicht vorfandeſt, wenn Du alſo in der Zeit lebteſt, wo Chriſtus noch nicht gelebt hatte, ſelbſt der Stifter des Chriſtenthums geworden ſein? Getraut ſich die Hegelſche Schule — da Hegel bereits von uns geſchieden iſt und auch wohl zu beſcheiden geweſen wäre, um dieſe Frage mit Ja zu beantworten — getrauen ſich, ſage ich, ſelbſt ſeine minder beſcheidnen Nachfolger, dies in ſeinem Namen zu thun? Doch mag dieſe Frage mit Ja oder Nein beantwortet werden, wir hoffen ſie an ſchicklicherm Orte für beide Fälle zu erledigen, oder vielmehr ſie wird ſich durch den Fortgang der Unterſuchung ſelbſt erledigen.“ Der Supernaturalismus fährt indeß fort in ſeinen Bemerkungen gegen Hegel: „Die Analogie zwiſchen Deinem Chriſtenthum und Gottesbewußtſein macht uns das erſtere eben ſo verdächtig, als das letztere. So wie Du uns ſtatt jener Thatſache in dem Geſammtbewußtſein etwas ganz andres gabſt: ſo beſorgen wir, daß Du uns auch für das Chriſtenthum etwas ganz andres giebſt, und wir finden es daher nöthig, gegen die Täuſchungen Deiner Religionsphiloſophie ſtreng auf unſrer Hut zu ſein, ohne Dir deshalb etwas Andres vorzuwerfen, als ehrliche Selbſttäuſchung. Du fandeſt das Chriſtenthum vor und die Reinheit Deines Herzens ließ es nicht zu, darin einen Betrug und Lüge zu ſehen. Du fühl-

Digitized by Google

teſt es, daß ein ſolcher Verdacht gegen das Chriſtenthum Dein eignes Herz, Dich ſelbſt entweihen müſſe; Du hatteſt alſo Sinn für das Göttliche des Chriſtenthums, und wollteſt es Dir aneignen, aber auf Deine Weiſe, und Du glaubteſt eine große Entdeckung gemacht zu haben, als Du einen Standpunkt des Philoſophirens gefunden hatteſt, der das Chriſtenthum mit der Vernunftentwickelung völlig in Einklang zu bringen ſchien. So wie Du in Betreff des Gottesbewußtſeins der Frage überhoben zu ſein glaubteſt, wie es in das Geſammtbewußtſein der Menſchheit gekommen ſei: ſo auch bei dem Chriſtenthum. Es gilt Dir als eine nothwendige Folge in der Entwikkelung der Vernunftoffenbarung, und dies war Dir genug. So in dem Gedanken, von der Idee auszugehen, gingſt Du eigentlich doch immer von einer unmittelbaren Thatſache aus, nahmſt die Thatſache, ſtatt ſie ihrem ganzen Umfange nach zu erkennen, für Idee und entwickelteſt ſie als bloße Idee, nicht als Thatſache ihrer Bedeutung nach. Dadurch machteſt Du aber eben die objektive Realität zu einem Gebilde der ſubjektiven Willkür, dieſe wieder auf das Poſtulat der Objektivität des reinen Denkens ſtützend."

Dieſe Vorwürfe von Seiten des Supernaturalismus ſollen uns zur genauern Erörterung der Sache leiten. Da Hegel eigentlich nicht zu der beſtimmten Frage: „wie das Chriſtenthum in die Menſchheit gekommen ſei?" veranlaßt werden konnte, weil ihm die Idee, die ſich ſelbſt gleichſam ihr Leben, ihre Objektivität gab, genügen mußte: ſo hat der Supernaturalismus, da er ſich an dem Chriſtenthum, als einer Thatſache, halten muß, auch im Gegentheil das Recht, dieſe Thatſache als ſolche zu unterſuchen und nach der geſchichtlichen Entſtehung des Chriſtenthums zu fragen, ſo wie er auch die Frage, auf welche Art das Gottesbewußtſein in uns gekommen ſei, für unumgänglich nothwendig hielt, und zwar um ſo mehr, da die Stiftung der chriſtlichen Religion ein Ereigniß iſt, das ſich nicht etwa in eine dunkle, nur in mythiſche Geſtalten zerfließende Urzeit verliert; ſondern das in eine Zeit der wiſſenſchaftlichen Kultur fällt, mit welcher die unſrige in einem ſo klaren Zuſammenhange ſteht, daß wir ſie unmöglich in das Gebiet der Mythe ſetzen können. Ferner wird eine ganz beſtimmte Perſon als Stifter dieſer Religion genannt, das Leben und Wirken dieſer Perſon, ſo wie der Tod der-

Digitized by Google

ſelben mit hinreichender Ausführlichkeit beſchrieben, um es als klares Lebensbild eines geſchichtlichen Individuums aufzufaſſen. Es tritt uns hier eine ſo beſtimmte Geſchichtlichkeit entgegen, daß wir uns wohl mit Recht zu der Frage veranlaßt glauben müſſen, was denn von dieſer Perſon ganz beſtimmt und unumwunden zu halten ſei?

Um dieſe Frage recht beſtimmt zu faſſen, wollen wir ſie zuerſt Hegeln vorlegen, d. h. wir wollen ſehen, was Hegel vermöge ſeines Syſtems nothwendig würde darauf antworten müſſen.

Da das Denken nur zum reinen Denken werden kann, wenn es frei wird von der Bedingtheit durch die ſinnliche Unmittelbarkeit, dieſes Freiwerden aber eben ein Werden iſt: ſo iſt dadurch eine Nothwendigkeit und eine Möglichkeit gegeben, nämlich:

1) die Nothwendigkeit, daß das Geſammtbewußtſein der Menſchheit nach und nach frei werde im Denken von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit und deren unmittelbarer Realität; daß es ſich nach und nach erhebe zum reinen Denken, zur Offenbarung des Abſoluten und zum Leben in demſelben, alſo zum Leben in Gott — alſo die Nothwendigkeit einer Heraufbildung des menſchlichen Geſammtbewußtſeins zum reinen Denken, zum Leben des Geiſtigen, zum Leben in dem Geiſtigen und Abſoluten.

2) Da dieſes Freiwerden und reine Denken aber nicht in Allen ſich gleichmäßig entwickelt haben und entwickeln kann; ſondern innerhalb des Geſammtbewußtſeins in den einzelnen Individuen verſchieden hervortreten muß, ſomit alſo eine Verſchiedenheit der Individuen in Beziehung auf die Entwickelung des reinen Denkens gegeben iſt, die ſich wieder auf die Nothwendigkeit gründen muß, daß die Bedingungen für die Entwickelung des reinen Denkens verſchieden ſind, ſo daß die Entwickelung des reinen Denkens im Geſammtbewußtſein von den Individuen ausgehen wird, in welchen jene Bedingungen von Natur in einem höhern Maße vorhanden ſind: ſo wird dadurch die Möglichkeit geſtattet werden können, daß in einem Individuum das reine Denken möglichſt frei werde von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit, und daß ſich in ihm das

Digitized by Google

reine Denken, ſo weit dies überhaupt im menſchlichen Geſammtbewußtſein möglich iſt, am vollkommenſten, alſo auch Gott am ſichtbarſten offenbare. Dies würde dann ein Chriſtus ſein, wie er ſich auf dem Grund und Boden des Hegelſchen Syſtems ergeben könnte. Denn da das reine Denken nun eben Gott ſelbſt, das abſolut Geiſtige, iſt: ſo iſt Gott in ihm vorzugsweiſe, er vorzugsweiſe der Gottmenſch, und da ſein Denken eben frei iſt von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit, ſo iſt er ohne Sünde.

Es iſt nicht zu leugnen, dieſer Chriſtus, ſo obenhin angeſehen, könnte allenfalls ſeine Rolle in einer chriſtlich-orthodoxen Dogmatik ſpielen, nur treten uns freilich noch Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten entgegen, die wir gänzlich ignoriren müßten, um dieſen Hegelſchen Chriſtus zu Stande zu bringen.

Die erſte dieſer Schwierigkeiten ſpricht ſich in der Frage aus: *Wozu dieſer Chriſtus, da er nach der Grundlage des Hegelſchen Syſtems als Chriſtus ganz überflüſſig iſt und durchaus nicht chriſtliche Bedeutung haben kann?* Wenn die Vernunft ſelbſt die Offenbarung Gottes und das Chriſtenthum die Vollendung dieſer Offenbarung iſt als eines Werdens: ſo muß dieſe Entwickelung doch eine nothwendige ſein, das nothwendige Leben des Weltgottes ſelbſt, wie es ſich ſelbſt nothwendig in ſich bedingt; es muß eine nothwendige Entwickelung ſein, die nach und nach in allen denkenden Individuen erfolgen muß. Wozu ein Vorgreifen in dieſer Entwickelung durch eine Vollendung dieſer Offenbarung in *einem Beſondern*, in einem Individuum, durch ein Freiwerden des reinen Denkens in demſelben, ſo weit es im menſchlichen Geſammtbewußtſein möglich iſt, alſo ſo fern es das eigentliche Ziel der Entwickelung des Geſammtbewußtſeins überhaupt wäre? Wozu ein Ideal dieſer vollendeten Entwickelung in einem Individuum vor der Realiſirung derſelben? Denn entweder wird dieſe Vollendung wirklich in allen denkenden Individuen erreicht, wozu ein Ideal vor dieſer Vollendung, da dieſe doch auf jeden Fall erfolgen muß? Soll ſie etwa dadurch beſchleunigt werden? Dann fragt ſich's: warum ſoll ſie beſchleunigt werden, und kann ſie eigentlich beſchleunigt werden? — Oder die Vollendung der Offenbarung in der Geſammtheit

Digitized by Google

der menſchlichen Individuen iſt ein Unerreichbares, ein Werden in's Unendliche, wozu dann ein Ideal realiſirt in einem Individuum, und kann es realiſirt werden ohne ein Wunder?

Es iſt einmal nicht anders, durch einen ſolchen Chriſtus ſtürzt Hegel's Syſtem in ſich zuſammen, und wir befinden uns durch denſelben nothwendig eben ſo im Gebiete des Supernaturalismus, als wenn wir den Chriſtus des Supernaturalismus anerkennen. Iſt der Chriſtus, als Ideal der Vollendung der Gottesoffenbarung in der Menſchheit, aber etwa wieder nur ſelbſt eine Idee: ſo können wir das ganze Gewicht unſrer Prüfung auf die Frage fallen laſſen: Woher dieſe Idee ohne eine wirkliche Vollendung der Gottesoffenbarung in irgend einem Individuum? Man ſoll mir die Möglichkeit derſelben ohne eine beſondre Offenbarung beweiſen. Wir befinden uns in einem Cirkel, aus welchem kein Ausgang möglich iſt, und welcher darauf hindeutet, daß das Chriſtenthum nicht das letzte Reſultat der Vernunftentwickelung, ſondern eine Thatſache iſt, welche aber als Idee mit dem Hegelſchen Syſtem in Einklang gebracht wurde.

Die zweite und nicht minder bedeutende Schwierigkeit beſteht darin, daß es gar nicht denkbar iſt, wie das reine Denken, alſo das Leben der höchſten Idee in ſeiner höchſten Vollkommenheit ſollte ſein können in einem Individuum, ſo daß dieſes Individuum Ideal der Menſchheit wäre. Denn eine ſolche Vollkommenheit in einem würde die Möglichkeit bedingen, daß ſie in allen Individuen gleichmäßig ſein könnte, ja eigentlich die Nothwendigkeit, daß ſie es ſein müßte. Denn es iſt gar kein Grund vorhanden, warum die Idee, das reine Denken in ſeiner höchſten Vollkommenheit, nicht in jedem Individuum ſollte ſein können, ſobald es in einem wirklich als objektive Realität ſein kann. Die Möglichkeit, daß die höchſte Vollkommenheit des reinen Denkens in einem Individuum wenigſtens irgend einmal ſtatt finden konnte, hebt ſich in ſich ſelbſt auf, und die Schwierigkeit reducirt ſich wieder auf die Verwechſelung der ſubjektiven Identität des Bewußtſeins mit der objektiven. Denn iſt dieſe Möglichkeit oder Nothwendigkeit dadurch bedingt, daß die höchſte Vollkommenheit des reinen Denkens nicht in Allen, in der geſammten Menſchheit, ſein konnte, wenn ſie nicht wenigſtens erſt in einem Individuum vorzugsweiſe ſtatt gefunden hatte: ſo iſt damit unmit-

Digitized by Google

telbar ausgesprochen, daß sie nicht in Allen, in der gesammten Menschheit, sein kann, wenn sie nicht wirklich in jedem Einzelnen ist, und kann sie wirklich in jedem Einzelnen sein, so ist dadurch wieder ausgesprochen, daß sie nicht in einem Individuum besonders sein durfte, um in Allen zu sein, da sie ja in jedem Einzelnen sein kann. So haben wir abermals einen Cirkel, der wohl schwerlich zu lösen sein dürfte. Oder will man ihn etwa dadurch lösen, daß man annimmt, die Idee könne ihrer ganzen Vollkommenheit nach nur sein in der gesammten Menschheit ihrer Totalität nach, und diese Vollkommenheit sei also auch das Ziel der Heraufbildung des menschlichen Denkens zur vollen Herrschaft des reinen Denkens? Es könne diese nicht wirklich vollkommen in jedem und in keinem einzelnen Individuum sein und sei daher auch nicht wirklich vollkommen in irgend einem bestimmten Individuum gewesen; sondern, da doch die Entwickelung des reinen Denkens in den Individuen sehr verschieden hervortreten muß, nur so weit, als nöthig war, damit die Menschheit gleichsam ein individuelles Bild dieser Vollkommenheit, wenn auch nur den Grundzügen nach, gewinnen, dieses Bild selbst als ein Identisch-Gedachtes vollenden und sich mit dieser Vollendung selbst heraufbilden konnte zur Vollendung ihres Lebens, also als subjektive Vorstellung oder Idee eines Individuums, nicht als objektive Realität in demselben, als wirklichem Ideal der Menschheit. Dies ist die Gestaltung des Straußischen Christus. Dieser Christus ist also nicht die vollkommne Darstellung der Idee des reinen Denkens; sondern nur so weit, daß er sich des Berufs bewußt wurde, den Impuls zu dieser Vollendung zu geben, indem er sich selbst als das individuelle Bild dieser Vollendung gab. Nach seinem Tode wurde dieses Bild immer mehr vollendet, und der Christus, der in der Kirche, als das vollendete Ideal, als die Idee der vollendeten Menschheit, verehrt wurde, war nicht der wirkliche Jesus, sondern dieser nur der in dem Leben des sinnlichen Erscheinens gegebne Anfangspunkt dieser Entwickelung und so der Heraufbildung der Menschheit zur vollkommnen Herrschaft des reinen Denkens an Christus, als einem Identisch-Gedachten, als dem höchsten Identisch-Gedachten, oder Gott in einem menschlich Identisch-Gedachten (dem Fleisch).

Dieses künstliche Gebilde ruht aber auf einer Annahme, die

Digitized by Google

durchaus nicht philoſophiſch begründet werden kann, alſo den Charakter der bloßen Willkür an ſich trägt, nämlich: Jeſus ſei nicht die vollkommne Darſtellung der göttlichen Idee in der Menſchheit geweſen; ſondern nur ſo weit, daß er ſich berufen fühlte, ſich als das individuelle Bild dieſer Vollendung zu geben. Ueberhaupt ſcheint die Hegelſche Schule über dieſe Vollendung gar nicht im Klaren zu ſein. Dies ſpricht ſich unter Anderem durch die Behauptung aus: Chriſtus könne deshalb nicht als die Idee der vollendeten Menſchheit geltend gemacht werden, weil er weder Feldherr noch Staatsmann, weder Philoſoph noch Dichter geweſen ſei, ſondern nur — alſo einſeitig — die religiöſe Vollendung in ſich repräſentirt habe. Nach der Hegelſchen Schule iſt das Allgemein-Menſchliche das Göttliche. Dieſes Göttliche iſt das reine allgemeine Denken in vollkommenſter Freiheit von der Bedingtheit durch die Sinnlichkeit. Iſt dies aber wirklich das Allgemein-Menſchliche: ſo iſt es auch frei von beſondern menſchlichen Zuſtänden und Verhältniſſen: es ſteht über denſelben und iſt nicht durch dieſelben bedingt; denn es wäre ja dann durch Nichtidentiſches bedingt. Wenn alſo das reine Denken in ſeiner Freiheit von der ſinnlichen Bedingtheit als das Göttliche in ſeiner Vollendung erſcheinen ſoll: ſo iſt es ganz gleichgültig, in welchem beſondern Lebensberuf es erſcheint, weil es ja durch kein Beſondres bedingt ſein darf. Es iſt überall daſſelbe, alſo auch in jedem Lebensberuf. Ja, es war nothwendig, daß daſſelbe frei erſchien von jedem beſondern Lebensberuf, und daß es eben als ein Allgemein-Menſchliches erſchien dadurch, daß es in keinem andern Lebensberuf erſchien, als in ſeinem eignen, d. h. in dem Beruf ſich darzuſtellen. Da aber das Allgemein-Menſchliche das Göttliche und die Offenbarung des Göttlichen ſein ſoll, ſo war es ja nothwendig, daß Chriſtus in ſich die religiöſe Vollendung darſtellte.

Der Widerſpruch, der in jener Behauptung über die Vollkommenheit in Chriſto liegt, tritt aber noch ſichtbarer hervor, wenn wir bedenken, daß die genannten verſchiednen Arten des Lebensberufs nur gegeben ſind durch die Bedingtheit unſers Lebens, durch die Sinnlichkeit oder Nichtidentität und die unmittelbare Realität des Erſcheinens, daß ſie alſo zu dem gehören, wovon die durch das reine Denken frei gewordne Menſchheit in ihrer Vollendung ebenfalls frei

Digitized by Google

geworden sein müßte. Verträgt sich aber der Krieg mit dieser Vollendung? Werden die Künste und Geschicklichkeiten des Staatsmannes noch ein Bedürfniß der Menschheit in diesem Zustande der Vollendung sein dürfen? Werden Philosophie und Dichtkunst noch als besondre Arten des Lebensberufs in ihm erscheinen können? Will man sich etwa auf die natürlichen Anlagen und Talente berufen, so würde man sich einerseits wieder in denselben Widerspruch verwickeln, da ja Talente und Anlagen in das Gebiet des Besondern gehören; andrerseits würde aber die nothwendige Fortdauer der genannten Arten des Lebensberufs eben kein günstiges Zeugniß ablegen für die Möglichkeit der Vollendung der Menschheit, wie sie durch die Herrschaft des reinen Denkens bedingt sein soll. Der ganze Einfall weist wieder zurück auf den Grundirrthum des Hegelschen Systems, auf die dadurch bedingte Unklarheit des Begriffs des reinen Denkens und des Freiwerdens von der Sinnlichkeit und auf das Mißverstehen des Begriffs der Sinnlichkeit selbst.

Doch wir kommen auf das Willkürliche zurück, auf welches die Straußische Vorstellung von Christus sich stützt. Es liegt in der Annahme, Christus oder vielmehr Jesus sei nicht die vollkommne Darstellung des Göttlichen in der Menschheit gewesen, sondern nur so weit, daß er sich berufen fühlte, sich selbst als das individuelle Bild dieser Vollendung zu geben.

Es fragt sich: wie weit mußte diese Entwickelung des reinen Denkens oder die Vollkommenheit in Christo gediehen sein, wenn er sich des genannten Berufs bewußt werden sollte? Denn dieser Beruf mußte doch in ihm motivirt und zwar durch den Entwickelungsgrad des reinen Denkens in ihm motivirt gewesen sein? Ein bloßer zufälliger Einfall konnte es doch nicht sein. Oder war ein äußerer Umstand die Veranlassung? Gut; dann konnte ihn die allgemeine Erwartung des Messias dazu veranlassen. Wir wollen dies zugeben. Auf jeden Fall gab er sich dann als das Ideal der vollendeten Menschheit oder als die vollendete Darstellung des Göttlichen in einem Individuum, in seiner Person. Auf welche Art sollte sonst die Idee einer solchen Realität des Göttlichen in einem Individuum in's Leben treten? Wie sollte er den Impuls zur Ausbildung eines solchen Ideals geben? Ohne ausdrückliche Erklärung blos durch sein Leben?

Digitized by Google

Mußte er dann nicht auch wirklich das Ideal der Vollkommenheit sein? Oder gab er dieſen Impuls etwa blos als ein geſchickter Schauſpieler? Dann konnte er ſich auch ohne Bedenken für den Sohn Gottes, für das Ideal der Menſchheit erklären. Kurz, er mußte auf jeden Fall das Letztere und zwar mit völliger Entſchiedenheit thun; denn er mußte ja bei ſeinen Jüngern die beſtimmte Ueberzeugung hervorrufen, daß er es wirklich ſei; wie hätte er ſonſt ſeinen Zweck erreichen können?

War er nun nicht wirklich dieſes Ideal der vollendeten Menſchheit: ſo iſt nur zweierlei denkbar:

1) Er war ſich deſſen nicht bewußt: dann hatte er entweder keinen andern Begriff von dieſer Vollendung, als den ihm der Grad ſeiner eignen Vollkommenheit gab; oder er hielt ſich ſelbſt wirklich für das Ideal der Menſchheit, und ſeine Vollkommenheit für die, welche die Menſchheit nur erreichen konnte. In beiden Fällen täuſchte er ſich ſelbſt als ein Schwärmer.

2) Er war ſich deſſen bewußt, d. h. er wußte, daß er nicht das vollendete Ideal der Menſchheit war, gab ſich aber doch dafür: dann täuſchte er abſichtlich und war geradezu ein, wenn auch wohlmeinender, Betrüger.

Die ganze Hypotheſe, welche Strauß aufſtellt, zeugt von gänzlichem Mangel an tieferer Menſchenkenntniß. Die Stufe der Vollkommenheit, auf welche Strauß ſeinen Chriſtus ſtellt, würde es dieſem durchaus unmöglich gemacht haben, ſich ſelbſt für das Ideal der Menſchheit zu geben. Denn ein Individuum mit einer Vollkommenheit, die wirklich doch einen ſo hohen Grad erreicht hätte, daß es als ein Muſter für die ganze Menſchheit aufgeſtellt und als ein Bild der höchſten Vollkommenheit geltend gemacht werden konnte, ohne deshalb wirklich dieſe höchſte Vollkommenheit zu ſein, das ſich aber dieſes Mangels bewußt war — es würde, ſage ich, dieſes Individuum in die Zahl derer treten, welche nach der höchſten Vollkommenheit zu ſtreben haben; es würde vermöge des Bewußtſeins, daß nicht die höchſte Vollkommenheit in ihm ſei, dieſe als das Ziel für die ganze Menſchheit, das kein Einzelner eben ganz erreichen kann, als ein Unendliches erkennen, gegen das jede Stufe menſchlicher erreichter Vollkommenheit verſchwindet, und das Reſultat würde eine

Digitized by Google

Demuth sein, die es einem solchen Individuum gerade unmöglich machen müßte, den Straußischen Christus zu spielen. Hätte es aber diese Demuth nicht, so wäre es unvollkommner als die scheinbar unvollkommnern Individuen, die sich nicht als ein solches Ideal geben. Ueberhaupt ergiebt sich aus der Straußischen Hypothese, daß man der Menschheit einen tiefen innern Widerspruch zutraut, der die menschliche Natur in ihrem innersten Wesen und das Göttliche mit ihr zur Unwahrheit und Lüge macht.

Der Supernaturalismus kann nicht in den philosophischen Prunk der Zeit von Menschenwürde einstimmen und mit der Menschheit Abgötterei treiben; er hält vielmehr die Menschen allzumal für arme Sünder, und eines höhern überweltlichen Beistandes für bedürftig, aber dennoch kann er der menschlichen Natur keinen solchen Widerspruch aufbürden und sie zur Lüge herabwürdigen.

Soll ein Individuum sich als Ideal des Göttlichen in der Menschheit, soll es in sich die vollendete Menschheit darstellen, und zwar mit vollem Bewußtsein: so muß es dasselbe auch wirklich sein, und dann tritt wieder der oben nachgewiesene Cirkel mit seiner vollen Gültigkeit ein. (S. 138. u. 139.)

Dieser Cirkel, der sich in sich selbst aufhebt, hebt auch die Realität eines Individuums als Ideal der vollendeten Menschheit auf. Soll uns aber Christus bleiben als eine Idee der von der gesammten Menschheit zu erstrebenden, aber nie zu erreichenden Vollkommenheit: so läßt sich wieder nicht begreifen, wie die Menschheit zu einem so bestimmten Ideal gekommen sein und wie dasselbe ihrem Streben Stand halten soll.

Da dieses Ideal nothwendig eben so ein Unendliches sein muß, wie die zu erstrebende Vollkommenheit selbst: so würde das jedesmalige Ideal einem andern vollkommnern weichen müssen, und was würde das Letzte sein? Die Erkenntniß, daß dieses Ideal eben nur ein gedachtes und kein reales ist, nur eine subjektive Idee, nur Resultat einer willkürlichen Synthesis, nur eine subjektive Form des Ersehnten und Zu-Erstrebenden, das aber nie erreicht werden kann. Eine subjektive Form, welche den Anspruch an uns macht, daß wir ihr alle Realität zum Opfer bringen sollen. Wir sollen uns ein

Digitized by Google

Reich Gottes im Innern bauen, das aber nur ein poetiſcher Traum iſt. Wir ſollen leben in dieſem Traume und mit allen unſern Kräften, mit Entbehrung und Aufopferung alles deſſen, was die Realität uns unmittelbar wirklich bietet, vermittelſt der ſubjektiven Identität unſers Bewußtſeins daran arbeiten, daß dieſer Traum ein Traum Aller werde; ja, wir ſollen uns ſelig achten, ſchon in dieſen Aufopferungen, ungeachtet wir das Ziel derſelben nie erreichen, ſie alſo für uns durchaus vergebens ſind; es ſollen ſogar dieſe Aufopferungen der Lohn ſein für ſich ſelbſt. Wir ſollen leben in dieſem Traume, uns ſelig darin fühlen, während wir ihn nur mit dem angeſtrengteſten und ſchmerzlichſten Kampfe gegen die Realität behaupten können; während uns dieſer Kampf in jedem Augenblick daran erinnert, daß es nur ein Traum ſein kann, der nie realiſirt wird, weil er eben ein Unendliches iſt, und weil er ſich mit ſeinem innerſten Leben nur ſtützt auf die unendliche Syntheſis der Form unſrer Identität mit dem Nichts? Wir ſollen das Jenſeit aufgeben, ein ewiges Sein jenſeit alles Erſcheinens, das uns allein die Vollendung verheißen kann, und ein Ziel würdig, daß wir ihm unſer Daſein und deſſen Realität zum Opfer bringen? Und müſſen wir nach Hegel es nicht aufgeben? Müſſen wir nicht den Glauben daran aufgeben und mit ihm Alles, was uns über die Welt erheben kann, ſobald wir nur die Welt und Gott in, mit und durch die Welt haben? Müſſen wir es nicht aufgeben mit der Erkenntniß, daß das Ideal der vollendeten Menſchheit nur ein Gedachtes, nur Reſultat der willkürlichen Syntheſis iſt? Müſſen wir nicht alle Qualen des immer nur werdenden, nie aber ſeienden Gottes in uns fühlen, und iſt dies etwas andres, als eine Unendlichkeit der Höllenſtrafen für den werdenden Gott in uns?

Ja, wir ſtehen hier an dem Abgrunde, aus welchem die ſchmerzliche Sehnſucht, die finſtern Klagen und der Jammer der innern Zerriſſenheit, dieſe dunkeln Geſtalten hervortauchen, die in der Poeſie und Literatur unſrer Zeit die glänzendſten Talente zerſtören, indem ſie ihnen dämoniſche Gebilde der Verzweifelung abfoltern.

O, lieber fort mit dem Chriſtenthum, wenn es nichts iſt und ſein kann, als ein ſolcher Traum, der uns vernichtet; wenn es keinen feſtern Grund hat, als den die Hegelſche Philoſophie uns giebt!

Laßt

Digitized by Google

Laßt uns lieber mit den Griechen dem Weltgott und den Freuden des Daseins huldigen! Wir wollen, wie sie, lieber das Dasein als die höchste Realität, als das erkennen, was allein Werth für uns haben kann, und es genießen mit inniger Liebe, wo möglich das unendliche Nichts vergessend, das jenseit desselben ist. Wir wollen die Erscheinungen des Weltlebens in liebliche Gestalten und reizende Göttergebilde auflösen und sie in frischer lebendiger Sinnlichkeit ergreifen; wir wollen, wie die Griechen, uns Alles verschönern und veredeln, selbst die Sünde und den Tod, um auch ihnen noch Genuß des Daseins abzugewinnen. Denn was soll uns der Ernst des Lebens, wenn er nur zur Verzweifelung führt?

Fünftes Kapitel.

Der Supernaturalismus vindicirt sich den subjektiven Standpunkt des Philosophirens als den einzig wahren und nothwendigen.

Nach diesen Untersuchungen glaubt der Supernaturalismus sich seinem Wesen und seiner Bedeutung nach bestimmt erkannt zu haben und sich eben deshalb aber auch dem Rationalismus gegenüber mit vollem Recht behaupten zu dürfen, indem er seine dem Rationalismus und dessen Vollendung durch Hegel ganz entgegengesetzte Natur, nach allen Erscheinungen, welche durch diesen Gegensatz bedingt sein müssen, unumwunden ausspricht.

Das Erste, worüber der Supernaturalismus sich auszusprechen hat, ist natürlich das, was im Anfange unsrer Untersuchung in den drei Gegensätzen, durch welche wir den Streit zwischen Religion und Wissenschaft ausdrückten, als das Wesentlichste hervortrat. Jene drei Gegensätze erscheinen uns als drei verschiedene Stimmen, in denen sich der Streit zwischen Glauben und Wissenschaft auf den drei wichtigsten Standpunkten seines Lebens kund gab. Die Gegensätze „Supernaturalismus und Rationalismus, Subjektivität und Objektivität der Religion" charakterisiren sich als Stimmen der beiden einander gegenüberstehenden Parteien, der Glaubens- und Wissenschaftspartei, während die populäre Frage: „ob die Religion göttlichen Ursprungs oder ob sie nur Menschenwerk sei" das allgemeine Bedürfniß ausspricht, welches durch die Entscheidung des Streits befriedigt werden

Digitized by Google

ſoll. Es liegt darin das Bedürfniß der Gewißheit, daß die Religion eben ein Reales ſei, nicht ein menſchlich Gedachtes, und zugleich, da die Religion als das höchſte und letzte Bedürfniß der Menſchheit erkannt werden muß, das Bewußtſein, daß die Religion, als ein menſchlich Gedachtes oder Ideales, keine Gewähr ihrer Realität enthalten könne. Es ſteht alſo in jener populären Frage das allgemeine Bedürfniß auf der Seite des Supernaturalismus, der nun das Bewußtſein, daß die Religion, als Ideales, keine Realität enthalten könne, beſtätigt und für die Religion die Nothwendigkeit eines außer allem Bewußtſein und Erſcheinen liegenden Prinzips geltend macht. Der Rationalismus dagegen, in ſeiner Vollendung durch Hegel, legt auf jenes Bewußtſein, daß der Religion, als einem Idealen, die Gewähr der Realität fehle, ungeachtet ſeiner Allgemeinheit, nicht nur kein Gewicht, ſondern beſeitigt daſſelbe gleich von vorn herein, indem er es in die Kategorie des Gefühls ſetzt, über das Gefühl aber ein für allemal das Anathema der Subjektivität ausſpricht. Er ſucht aber dem in der populären Frage ausgeſprochenen Bedürfniß der Gewißheit in Betreff der Realität der Religion dadurch zu genügen, daß, indem er die Religion zu einem Reſultat des Denkens macht, und nur dieſes Denken gelten läßt, ſich auf die Allgemeinheit des Gedachten, als einer Identität des Denkens und des Gedachten in Allen, beruft; daß er darin eine Nothwendigkeit und in dieſer Nothwendigkeit eine höhere Realität des reinen Denkens und alſo auch die Objektivität und Wirklichkeit der Religion, als eines allgemein Gedachten, geltend macht. Er ſucht alſo der Anforderung in jener populären Frage dadurch zu genügen, daß er, wenn er auch die Religion zu einem Reſultat des menſchlichen Denkens macht, ſie doch als Ergebniß eines gleichſam beſondern, des reinen allgemeinen, Denkens und dieſes ſelbſt als die Offenbarung Gottes, alſo nicht als ein Werk der Menſchen und des Menſchen, ſondern des Göttlichen, Gottes, d. h. des Allgemeinen im Menſchen anerkannt wiſſen will. Er ſtützt alſo die Objektivität der Religion auf das Allgemeine im Denken oder auf die Identität des Denkens in dem Geſammtbewußtſein der Menſchheit.

Wenn aber das Bewußtſein, daß die Religion, als ein Menſchliches oder im Menſchen Gedachtes, als ein Ideales, keine Gewähr

Digitized by Google

ihrer Realität enthalten könne, von Hegeln gleich dadurch beseitigt wird, daß er es in die Kategorie des Gefühls bringt: so wird man doch schwerlich leugnen können, daß dieses Gefühl ein allgemeines sei. Die Anhänger der Hegelschen Schule werden es doch zuletzt selbst einsehen müssen, daß dieses Gefühl eben die Quelle aller Skrupel und Bedenklichkeiten, ja aller Reaction gegen jeden Rationalismus zu aller Zeit und selbst im Heidenthum gewesen ist; daß es noch der Grund dieser Reaction gegen Hegel selbst ist, und daß die Gegner Hegel's eben auf dieses Gefühl vorzüglich ihre Wirksamkeit gründen und zwar als auf die sicherste Stütze derselben. Es tritt uns hier aber eine merkwürdige Erscheinung entgegen, nämlich eben so eine Identität des Gefühls, wie Hegel die Identität im Denken hat. Die Hegelsche Schule wird darauf erwidern: Immerhin, aber das Gefühl ist subjektiv, die Identität des Gefühls also auch subjektive Identität. Wie? Ist denn die Identität im Denken etwa objektiv? Man sollte meinen, daß dieser Irrthum bereits hinlänglich erwiesen wäre. Wenn also die Identität im Denken ebenfalls subjektiv ist, wie die Identität des Gefühls, warum soll dem Gefühl gar keine Stimme in einer so wichtigen Sache zugestanden werden?

Doch will der Supernaturalismus keineswegs sich hier auf das Gefühl und den Glauben berufen, zeigen mußte er aber das unrichtige Verhältniß zwischen Gefühl und Denken im Hegelschen System und aufmerksam machen auf die Identität im Gefühl, so wie darauf, daß die Identität im Denken nicht minder subjektiv ist, als die Identität des Gefühls, weil er dadurch in den Stand gesetzt wird, sein Recht sich auf das Gefühl zu berufen, auf wissenschaftlichem Wege nachzuweisen und zu schützen.

Der Supernaturalismus gesteht es der Philosophie zu, daß die Frage: „ob die Religion objektive Gültigkeit habe, oder nur eine subjektive Erscheinung sei?“ den eigentlichen Streitpunkt enthalte, nimmt aber in Beziehung auf die Beantwortung derselben eine ganz entgegengesetzte Stellung zum Hegelschen System ein. Wenn Hegel seinen Gegnern den Vorwurf macht, daß sie, indem sie sich auf Glauben und Gefühl berufen, die Religion zu einer blos subjektiven Erscheinung machen: so giebt der Supernaturalismus ihnen diesen Vorwurf zurück und, wie er glaubt, mit vollem Recht, und behauptet,

Digitized by Google

daß Hegel, wenn er seinen Vorwurf für unwiderleglich hielt, dies nur konnte, so fern er seine Gegner selbst als befangen in einem unvollendeten Rationalismus voraussetzte und sein Vorwurf eigentlich nur die Inconsequenz dieses unvollendeten Rationalismus trifft*).

Der Supernaturalismus behauptet, daß die Realität und objektive Gültigkeit der Religion nur auf demselben Wege begründet werden könne, auf welchem alle Realität und Objektivität gegeben ist, weil das Grundverhältniß des Bewußtseins keinen andern zuläßt. Daß also das Gottesbewußtsein, wenn nicht etwas ganz andres an die Stelle desselben gesetzt sein soll, als was es wirklich ist und sein muß, damit Religion in der Menschheit statt finde, auf eben dem Wege in unser Bewußtsein gekommen sein muß, wie jede objektive Erkenntniß; auf dem Wege, wie das identische Setzen des Ichs als Form des Erscheinens nur einen Inhalt gewinnen, also objektiv werden kann, durch die unmittelbare Synthesis im Moment der wirklichen Existenz, daß diese Nothwendigkeit eben die Nothwendigkeit des Wunders bedingt; daß Hegel, wenn er das Gottesbewußtsein als ein innerhalb des Bewußtseins und Erscheinens und durch dieses gegebnes Resultat geltend machen will, die Religion eben zu einer blos subjektiven Erscheinung macht, weil er es auf die subjektive Seite des Bewußtseins bringt, weil das Subjekt, wenn es sich als Objekt setzt, sich dadurch nur bewußt wird und sein identisches Setzen als Gesetz, als Form des Bewußtseins und Erscheinens, erkennt, weil es sich nie ohne Beziehung auf ein Nichtidentisches, also nie wirklich als Objekt, setzen kann; sondern weil, wenn es sich selbst als Objekt setzt, es sich eigentlich nur als Subjekt setzt in Beziehung auf ein wirkliches Objekt, also auch das Allgemeine, das identische Setzen nie als

*) Daß Hegel überhaupt vorzüglich einen unvollendeten Rationalismus als Gegner im Auge hatte, geht fast aus seiner ganzen Religionsphilosophie hervor; ausdrücklich aber spricht es sich in der Einleitung (Bd. XI. S. 10.) aus, wo er der sogenannten Theologie der Aufklärung das Recht entgegensetzt, die Religion treu und offen ohne Berücksichtigung der Bibel aus der Vernunft zu entwickeln. Außer dieser Theologie der Aufklärung kennt er nur noch die, welche die Vernunft ganz zur Seite liegen läßt und die Philosophie verwirft, und in welcher nur particuläre Meinung und Gefühl die Hauptbestimmung sein sollen. Daß der Supernaturalismus seinem Wesen nach und auf dem Grunde eines Prinzips mit voller Entschiedenheit jemals gegen ihn auftreten könnte, hielt er gar nicht mehr für möglich.

Digitized by Google

Gott, sondern als subjektive Form des Bewußtseins und Erscheinens setzen und erkennen kann, daß also auch Hegel dieses Allgemeine als Gott willkürlich postuliren mußte, weil doch einmal Gott sein soll, und weil ein Gottesbewußtsein ist; daß er deshalb auch die subjektive Form als Objektivität des reinen Denkens postuliren mußte. Ferner, daß Alles, was als ausgeführtere Erkenntniß in Beziehung auf dieses Gottesbewußtsein ermittelt wird, dann nothwendig in das Gebiet der willkürlichen Syntheſis fällt, und also in das Gebiet der Subjektivität und Erdichtung, und namentlich auch das Christenthum. Dieses würde sich dann ungefähr verhalten, wie eine Poesie, wie ein Roman, z. B. wie die merkwürdigen mittelalterlichen Geschichtserdichtungen, die Reali di Francia, die Historia Bretonum von Gottfried von Montfort und der Amadis von Gallien, denen eine wirklich erdichtete Weltgeschichte zum Grunde liegt, nur daß das Christenthum eine Poesie auf einem umfassenderen Standpunkte und von allgemeinerem Umfange wäre, und Hegel hätte dann das Allgemeine, die philosophische Bedeutung dieser Poesie des Mittelalters gegeben, indem er seinen abstrakten Epos der dichtenden Vernunft aufstellte.

Der Supernaturalismus dagegen macht Anspruch darauf, von seinem Standpunkte aus die Realität und objektive Gewißheit der Religion und des Christenthums zu constituiren durch die Nothwendigkeit des Wunders. Das Gottesbewußtsein ist ihm ein Faktum und ist in die Menschheit gekommen durch ein Faktum, durch unmittelbare Syntheſis im Moment der wirklichen Existenz, und die Realität und Objektivität der Religion gründet sich auf dieses Faktum und, wie alle Realität und Objektivität, auf ein Setzen durch unmittelbare Syntheſis. Das Gottesbewußtsein hat sich fortgepflanzt allerdings in Form der Tradition des Subjektiven; aber es mußte sich so fortpflanzen, denn so grade pflanzte es sich fort als unmittelbares Leben der Realität. Wo das ursprüngliche Faktum aus dem Bewußtsein schwand, da gerieth das Gottesbewußtsein, das, einmal gegeben, durch die ganze Menschheit fortwirkte, in die Gewalt der Naturherrschaft, und löste sich vermöge des Grundverhältnisses unsers Bewußtseins auf in den Pantheismus, Potytheismus und Fetischismus und wurde zum Heidenthum, hier entweder ausartend in die gröbste Idololatrie durch Uebergewicht der Sinnlichkeit, oder

Digitized by Google

durch Selbſterkenntniß der Vernunft — wenigſtens auf dem Wege derſelben, indem die Vernunft ſich erkannte und wenigſtens ahnete als Form des Erſcheinens — in den Atheismus.

Wo das Faktum der Offenbarung feſtgehalten wurde, da entwickelte ſich das Gottesbewußtſein als ein unmittelbar reales und objektives Leben im Kampfe mit der Welt und mit der Naturherrſchaft zum Chriſtenthum. Chriſtus ſelbſt, der Gottmenſch und Gottesſohn, war ein wirklich reales Erſcheinen der Menſchwerdung Gottes in der Geſchichte der Menſchheit, eine unmittelbare Syntheſis des Dieſſeit und Jenſeit, eine Wirklichkeit des Göttlichen in der Menſchheit, um die Erlöſung und Verſöhnung zu vollziehen.

Es iſt gezeigt worden, daß vermöge des Grundverhältniſſes unſers Bewußtſeins die Religion nur durch ein Wunder in das Geſammtbewußtſein der Menſchheit kommen konnte; daß die Religion und das Gottesbewußtſein als Thatſache, die nicht ein Reſultat der Organiſation unſers Bewußtſeins ſein kann, die Nothwendigkeit des Wunders bedinge. Gut, kann man ſagen, wir wollen dies zugeben; allein dies genügt keineswegs, ſo lange dieſer Nothwendigkeit gegenüber immer noch die Unmöglichkeit des Wunders ſtehen bleibt; der Streit und Zwieſpalt wird nur ärger und tiefer. Iſt denn aber dieſe Unmöglichkeit wirklich bewieſen? Wer hat ſie bewieſen? Der Rationalismus auf dem Standpunkte der frühern philoſophiſchen Syſteme? Mag es ſein, daß er dies gethan habe; mag es ſein, daß man dieſe Beweiſe bisher immer als gültig annahm, ohne ſie einer neuen Reviſion unterwerfen zu können — worauf ſtützen ſich dieſe Beweiſe? Auf den Atomismus der damaligen Philoſophie. Die rein dynamiſche Philoſophie hat die Unmöglichkeit des Wunders vernichtet. Wir übergehen die flachern Einwürfe und das alberne Gerede von Durchlöcherung der Welt, auf welche nur unreifes Denken Gewicht legen kann, und halten uns an die Hauptgründe, welche ſich auf das Verhältniß von Raum und Zeit und das Geſetz der Cauſalität und den dadurch bedingten Zuſammenhang der Dinge ſtützen.

Man ſagt: Gott, als ein überweltlicher Geiſt, alſo außer dem Gebiete des Erſcheinens, kann nicht ſelbſt Erſcheinung werden, weil er, als Geiſt, nicht in Zeit und Raum eintreten kann; man behaup-

Digitized by Google

tet ferner, das Wunder unterbreche den Zusammenhang der Weltordnung und die ewigen Gesetze der Natur.

Wir wollen sehen, was eine rein dynamische Philosophie vom subjektiven Standpunkte und aus dem Grundverhältniß des Bewußtseins gegen diese Einwürfe zu sagen hat. Das Grundverhältniß des Bewußtseins kennen wir; es spricht sich in der Formel aus: das Ich setzt sich identisch nur in Beziehung auf ein Nichtidentisches, und es kann sich nur setzen, so fern es durch Nichtidentität angeregt wird. Es wird sich der Nichtidentität dieses Anregenden aber nur bewußt werden können als eines Gegensatzes gegen seine Identität in dem Nacheinander, als einer Nichtidentität in dem Nebeneinander, und es wird in diesem Gegensatze die Nichtidentität dem Nacheinander des sich setzenden Ichs entsprechen, das Nebeneinander der Nichtidentität aber der Identität des sich setzenden Ichs; oder es wird das Nichtidentische sich setzen müssen gleichzeitig als Nebeneinander, als Raum. Da nun das Ich sich nur setzen kann in Beziehung auf Nichtidentisches: so wird sich auch das Nichtidentische in jedem Moment (in der Zeit) als Nebeneinander und zwar als unendliches Nebeneinander, als Raum und als unendlicher Raum, setzen müssen.

Was ist nun das Nichtidentische, die Totalität alles Erscheinens? Es ist, wie schon Schelling gezeigt hat, eine Action, eine Thätigkeit, die sich aber nach den Tendenzen zur Identität und Nichtidentität in Faktoren zerlegt und durch die Wechselwirkung dieser eben alles Nichtidentische als Produkte in den verschiedenen Formen des Erscheinens giebt. Ist nun Gott ebenfalls, als Geist, eine Potenz oder Dynamis, welche die Totalität des Erscheinens als Action setzt und bedingt, ohne als absolute Freiheit von ihr bedingt zu werden: so ist durchaus kein Grund vorhanden, warum sie nicht, statt eines Nichtidentischen, ein wissendes Subjekt, ein Ich, sollte anregen können, sich in Beziehung auf sie identisch zu setzen, und da sie dann nothwendig dem Ich in dem Moment der wirklichen Existenz als ein Nacheinander und innerhalb des Nebeneinander sich setzen muß: so muß sie also auch in so fern im Raum und in der Zeit erscheinen können.

Was aber die Causalität betrifft: so ist eben so wenig ein Grund vorhanden, warum nicht Gott, die höchste Potenz oder Dy-

Digitized by Google

namis, wie ſie als abſolute Freiheit die Totalitität alles Erſcheinens, die Welt-Action mit allen nichtidentiſchen Produkten ihrer Wechſelwirkung in jedem Momente unmittelbar als Cauſa ſetzt und bedingt, nicht auch ſich eben ſo frei und unmittelbar als Cauſa eines einzelnen Nichtidentiſchen ſollte ſetzen können. Die Welt wird eben ſo wenig ein Loch bekommen, als durch die willkürlichen Handlungen der Menſchen.

Was heißt es aber eigentlich, wenn man ſagt: das Wunder iſt dem Geſetz der Cauſalität und dem Zuſammenhange der Natur entgegen? Nichts weiter, als: es iſt den Geſetzen des Denkens entgegen. Was ſind aber die Geſetze des Denkens? Die nothwendigen Beziehungen des ſich identiſch ſetzenden Ichs auf Nichtidentität überhaupt. Werden dieſe aufgehoben durch das Wunder? Nein. Wenn Gott ſich ſetzt unmittelbar ſtatt eines Nichtidentiſchen, damit ein wiſſendes Subjekt, ein Ich, ſich in Beziehung auf ihn identiſch ſetzen könne: ſo wird ſich das Ich eben auf ihn *nicht* beziehen dürfen, wie auf ein Nichtidentiſches, das zur Totalität alles Erſcheinens, in den Zuſammenhang aller Nichtidentität gehört; es wird ſich eben bewußt werden müſſen, daß das Objekt, in Beziehung auf welches es ſich ſetzt, nicht in den Zuſammenhang der Nichtidentität gehört. Dies iſt aber auch durchaus nothwendig, da Gott ſich ja eben als der abſolute, nicht in die Totalität des Nichtidentiſchen gehörige, als ein Nichtidentiſches gegen alle Nichtidentität, oder als die reine Identität und abſolute Freiheit offenbaren ſoll. So iſt alſo die Möglichkeit des Wunders philoſophiſch eben ſo gut nachzuweiſen, wie die Nothwendigkeit deſſelben, oder man müßte denn entweder die Totalität des Erſcheinens aus unendlich kleinen untheilbaren Größen oder Molekülen atomiſtiſch aufmauern und, wie ſelbſt noch Hegel, ſo viel auf empiriſche Maſſen geben, oder man müßte Gott ſelbſt pantheiſtiſch, als Immanenz, an die Nothwendigkeit des Erſcheinens binden.

Das Wunder, wie wir das Weſen und die Bedingtheit deſſelben nachgewieſen, eröffnet unſerm Blick einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der heiligen Schrift und den noch vorhandenen pantheiſtiſchen Religionsurkunden. Auch die letztern ſind reich an Wundern und documentiren dadurch die Nothwendigkeit und urſprünglich-

Digitized by Google

geſchichtliche Wirklichkeit des Wunders; aber wie ſtellen ſie ſich dar? Es ſind Verwandlungen. Götter und Menſchen verwandeln ſich und werden verwandelt in Thiere, Pflanzen und Steine, und umgekehrt. In der heiligen Schrift iſt von ſolchen Wundern nie die Rede. Aber natürlich. Dort iſt Gott immanent in der Welt und in dem Erſcheinen; ſoll er ſich alſo als der abſolute offenbaren, ſo kann er es nicht blos durch das Erſcheinen, ſondern er muß es auch *in* dem Erſcheinen thun; er muß es thun unter der Bedingung des raſtloſen Wechſels der Geſtaltungen des Werdens und Erſcheinens, von dieſem Wechſel ſelbſt beherrſcht; er muß die Formen und Bedingungen des Erſcheinens durch einander werfen, verwirren und vernichten. Daher der rechtmäßige Spott der ältern Theologen über den Widerſpruch in den Mythen. Denn iſt Gott immanent, ſo iſt er auch an die Bedingungen des Erſcheinens gebunden, er kann ſich nicht anders offenbaren als durch dieſe und in ihnen; dann kann er aber keine Wunder thun, er würde ſonſt die Natur, alſo ſich ſelbſt zerſtören. In der heiligen Schrift dagegen iſt von keiner Verwandlung die Rede. Gott iſt hier rein ſupernaturaliſtiſch über der Welt, nicht ſelbſt bedingt durch das Werden; er iſt Herr der Welt und des Erſcheinens; er gebietet und will, und die Natur gehorcht. Das Wunder unterbricht und zerſtört daher auch hier nicht den Zuſammenhang der Natur, weil es eben die Formen des Erſcheinens nicht verwirrt, und dieſes Nichtverwirren iſt eben ein Zeugniß, daß der Naturzuſammenhang nicht geſtört und durchbrochen wird. Jedes Wunder tritt in einer ihm angewieſenen beſtimmten Form des Erſcheinens hervor, und bleibt darin, aber nur durch eine andre Bedingung geſetzt, als die ſind, welche in der Totalität des Erſcheinens liegen, und eben dadurch als außer dieſer Totalität gegeben und als Act der abſoluten Freiheit erſcheinend.

Dieſe weſentliche Eigenthümlichkeit des bibliſchen Wunders charakteriſirt daher auch den Geiſt der ganzen heiligen Schrift. *Die Bibel enthält keine Mythe*; die charakteriſtiſche Grundform derſelben iſt durchaus die *Parabel*. Was iſt die Parabel? Sie iſt Gleichniß des Dieſſeit mit dem Jenſeit, aber beide different gehalten; die *Mythe* iſt Ausdruck der Immanenz. Parabel und Mythe verhalten ſich wie Supernaturalismus und Pantheismus, wie das

Digitized by Google

biblische und das pantheistische Wunder; ihr Wesen und ihre Differenz ruht auf religiöser Basis. So wie aber der Pantheismus vermöge des Verwandlungsprinzips in der Mythe die Seelenwanderung nicht blos gestattete, sondern wie sie sogar mit demselben in unmittelbarem Zusammenhange steht: so schließt dagegen der Supernaturalismus jede Metempsychose durch sein innerstes Wesen aus. Ich hoffe, daß es Manchem wird klar geworden sein, wie weit die Wissenschaft, trotz des beständigen An- und Zuwachses der Mittel, noch immer hinter dem wahren Verständniß des Geistes der heiligen Schrift zurück ist, und wie wünschenswerth es wäre, wenn sie mit Bescheidenheit und mit der neubelebten Hoffnung eines günstigern Erfolges ihrer eignen Bestrebungen das Gebiet des Glaubens als Supernaturalismus wieder schärfer in's Auge faßte *).

Nach diesen Untersuchungen, in welchen der Supernaturalismus seine Wesenheit dargethan, die Nothwendigkeit und Möglichkeit des Wunders nachgewiesen und dadurch sein Recht gegen den Rationalismus geltend gemacht hat, glaubt er sich zu dem Anspruch berechtigt, daß in ihm die geschichtlichen Monumente und Documente einer Weltanschauung vorhanden sind, welche als die erste, ursprünglich durch die Offenbarung gegebne Ur-Anschauung der Menschheit geltend zu machen ist.

Die Welt, die Totalität des Erscheinens, ist die Action des Erscheinens, als ein Geistwerden. Diesem steht gegenüber das ab-

*) Die kritische Behandlung der Bibel bedarf eines ganz andern Prinzips, als die Kritik der Profan-Schriftsteller, wenn beide, das christliche Denken und der christliche Glaube, durch dieselbe zufrieden gestellt werden sollen. Das Leben Jesu von Strauß, als Kritik der Evangelien, wenn es den Erlöser, als geschichtliche Erscheinung, nicht ganz und gar vernichten soll, kann nichts Andres von demselben übrig lassen, als einen Betrüger oder Schwärmer; ja, es kann eine solche Kritik durchaus von vorn herein nur unternommen werden in der Voraussetzung, daß es nothwendig so sein müsse. Denn es wäre ja offenbar Albernheit und Unsinn, ein Leben, das, als Wunder, sein Prinzip jenseit der Nothwendigkeit alles Erscheinens hat und aus dem Gebiete der Freiheit und des Absoluten in die Totalität des Erscheinens eingetreten ist, überall mit den Bedingungen dieser Nothwendigkeit in Einklang, d. h. durch dieselben bedingt, finden zu wollen. Noch weniger kann aber eine solche Kritik unparteiisch über Glauben oder Unglauben entscheiden wollen, da sie auf jeder Seite ein andres Prinzip hat und sich nothwendig im Voraus zu einem von beiden bekennen muß. Strauß hat sich offenbar zum Prinzip des Un-

Digitized by Google

solute Geistsein, Gott, durch welches die Action des Erscheinens und sich selbst Erscheinens gesetzt und bedingt ist ihrer Totalität nach, aber welches nicht wieder bedingt ist durch das Erscheinen. Gott, als das Geistsein, kann nicht wieder ein Geistsein setzen; er kann sich nicht wieder zum zweitenmal setzen, denn er ist der Einzige, der Ewige, die unbedingte Identität. Er kann nur setzen eine bedingte Identität durch Nichtidentität, ein Geistwerden; denn er kann nur ein Zweites, als ein Nichtidentisches gegen sich selbst, setzen, also eine Welt; aber diese, das Geistwerden, ebenfalls als Einheit, da er ja selbst die unbedingte Identität ist; er kann sie aber nicht als Einheit an sich, als unbedingte Identität setzen, sondern als Einheit und Identität der Nichtidentität, d. h. als Ganzes alles Nichtidentischen, als Totalität desselben und des Erscheinens.

Da das Geistsein nicht wieder bedingt sein darf durch das Geistwerden, so ist es die Freiheit, als das höchste und eigentliche Absolute, die Welt aber, als die durch Identität bedingte Nichtidentität, als das durch Einheit bedingte Geistwerden, die Nothwendigkeit, d. h. sie ist nicht nothwendig ihrer Totalität nach — denn so wäre das Geistsein nicht absolute Freiheit — sondern sie ist in ihrer Entwickelung, in ihrem innern Leben und Werden nothwendig durch ihre Totalität, weil sie ihrer ganzen Nichtidentität nach bedingt ist durch Einheit und Identität als ein Ganzes; sie wäre ohne diese Nothwendigkeit kein Ganzes. Gott, als das absolute Geistsein, ist

---

glaubens bekannt und er sollte es ehrlich eingestehen. Ist aber der Erlöser, als geschichtliche Erscheinung, vernichtet, was haben wir dann am Christenthum? Nichts andres als Hegel's Idee, ein nothwendiges Resultat der Vernunftoffenbarung. Dann müßte aber das Hegelsche Postulat, die Objektivität des reinen Denkens, erwiesen werden, und das Grundverhältniß unsers Bewußtseins ein andres sein, als es wirklich ist. Es ergiebt sich also die Begründung der Hegelschen Religionsphilosophie in ihrer Tiefe nothwendig und entschieden als ein absurdum. — Wenn Göthe (Gespräche mit Eckermann Th. I. S. 227.) die moderne Hyperkritik tadelnd, die durch sie bedingte Vernichtung des Glaubens für unheilbar und den zerstörten Glauben für unwiederbringlich erklärt; so eröffnet er uns, indem er diesen Glauben dem Glauben an die Existenz des Mucius Scävola und der Lucretia (S. 224.) gleich stellt, einen tiefen Blick in das Wesen seines Glaubens. Nein, der wahre Glaube kann nur verdunkelt werden; er wird um so siegreicher wieder hervortreten durch gründliche und tiefe Selbsterkenntniß der Vernunft. So spricht der Glaube an den Glauben!

Digitized by Google

das höchste, wenn auch für uns unbegreifliche Bewußtsein; die Welt oder das Geistwerden auch nur Bewußtwerden. Gott muß als das höchste Bewußtsein gesetzt werden, eben weil er das unmittelbar und ewig ist, was die Welt nur immer wird. Da Gott zugleich die Freiheit ist: so erhalten wir hier den eigentlichen und wahren Begriff der Freiheit und deren Differenz von der Nothwendigkeit.

Das genus beider ist der Begriff der absoluten Unbedingtheit. Diese ist Freiheit als sich bewußte; als bewußtlose und so das Bewußtwerden bedingende dagegen — Nothwendigkeit. Wenn aber die Welt erscheint als absolute Nothwendigkeit: so rührt dies eben her von ihrer Einheit; denn sie erscheint so als in sich abgeschlossenes Ganzes, als ein Vollkommnes. Es ist dieses Erscheinen der Welt, als absolute Unbedingtheit, das Zeugniß und die Bürgschaft ihrer Vollkommenheit, und wir sehen nur diese, weil wir selbst als Endliche, als Geistwerden innerhalb dieser Einheit und durch dieselbe bedingt sind und also nicht über dieselbe hinüberschauen können, um die Bedingtheit durch die absolute Freiheit zu erkennen. Der große Werkmeister verbirgt sich, wie Schiller sagt, hinter ewigen Gesetzen. Darum war aber auch das Wunder nothwendig, wenn wir die absolute Freiheit erkennen sollten, und darum erscheint auch der menschlichen Weisheit das Wunder als eine Störung der Weltvollkommenheit.

Da aber das Geistwerden zugleich das Bewußtwerden ist: so ist in ihm die Tendenz zur Freiheit, aber nicht die Freiheit selbst. Der Mensch, als die höchste Erscheinung des Bewußtwerdens, wenigstens hier auf Erden, ist nicht frei, aber es ist in ihm die Tendenz zur Freiheit. Sein ganzes Sein und Werden ist ja bedingt durch die Nothwendigkeit, durch die Einheit oder Identität aller Nichtidentität. Er ist selbst ein Nichtidentisches innerhalb der Totalität alles Nichtidentischen; aber vermöge der Identität seines Ichs und der negativen Unendlichkeit seines Bewußtseins, ist er gewissermaßen frei von dem Moment der wirklichen Existenz; aber diese Freiheit ist nur eine subjektive, keine objektive, d. h. nur Willkür und zwar durch Objektivität beschränkte Willkür, in welcher sich aber die Tendenz zur Freiheit ausspricht.

Es erscheint uns nun Gott und die Welt, das absolute Geistsein und das scheinbar absolute Geistwerden in einer zwiefachen Be-

Digitized by Google

ziehung zu einander, ſich dadurch gleichſam zwei entgegengeſetzte Pole der unmittelbaren Vereinigung ſetzend. Der erſte dieſer beiden Pole iſt der Pol der Nothwendigkeit. Er liegt auf der Seite des unmittelbaren Setzens der Totalität des Erſcheinens, auf der Seite der Schöpfung. Durch ihn iſt die Totalität des Erſcheinens geſetzt als ein durch Einheit und Identität bedingtes Ganzes der Nichtidentität; durch ihn iſt in dieſer Totalität die Nothwendigkeit geſetzt. Von dieſem Pole aus erſtreckt ſich die Herrſchaft der Nothwendigkeit durch das Ganze als das Walten der Naturgeſetze in dem ganzen Gebiet des Erſcheinens. Der zweite iſt der Pol der Freiheit. Er liegt auf der Seite des höchſten Bewußtwerdens, alſo hier auf Erden im Menſchen und in der Tendenz dieſes Bewußtwerdens zur Freiheit; denn dieſe Tendenz kann ihr Ziel nur erreichen in der abſoluten Freiheit, in Gott. Der Menſch iſt in ſo fern, wenigſtens für den Bereich unſrer Erfahrung, der negative Freiheitspol der Welt. Hier iſt der Pol der Vereinigung des Menſchen mit Gott. Er, dieſer Pol, iſt das Centrum des Reiches Gottes und der Freiheit, als des Gegenſatzes gegen das Reich der Nothwendigkeit und Natur; er iſt der Pol der Befriedigung des Geiſtwerdens durch das Geiſtſein; es iſt mit einem Worte die Menſchwerdung Gottes, und wir haben hiermit, wie wohl niemand mehr zweifeln wird, die Weltanſchauung, wie ſie in der heiligen Schrift gegeben iſt und die Grundidee derſelben iſt. Ich möchte ſie daher auch nicht durch den Ausdruck Monotheismus bezeichnen; denn auch der Pantheismus kann ſich als Monotheismus geltend machen; ſondern wegen des Begriffs der Menſchwerdung Gottes, welcher den weſentlichſten Moment in derſelben bildet, würde ich die Benennung Theanthropismus vorziehen, dadurch alle Begriffsverwirrung zu vermeiden und allen Synkretismus ein für alle Mal zu durchſchneiden*).

Dieſem Theanthropismus ſtellte ſich, als das Urfactum der Offenbarung in dem Bewußtſein eines großen Theils der Menſchheit erloſchen war, bei dieſen ein pantheiſtiſcher Monotheismus gegenüber, der im reinen Gegenſatz gegen den theanthropiſchen der Offen-

*) Siehe Athenäum für Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben, eine Monatſchrift für das gebildete Deutſchland. Nürnberg, im Juniheft 1839, meine Abhandlung über die Epopöe, S. 4.

Digitized by Google

barung ſich darſtellte als Kosmotheismus, als ein Gottwerden der Welt, völlig analog dem abſoluten Geiſtwerden oder vielmehr dieſes ſelbſt als Vernunftoffenbarung. Allein zwiſchen beiden Weltanſchauungen ſetzte ſich geſchichtlich als vermittelnder Uebergang erſt ein Theokosmismus, ein Weltwerden Gottes als Emanation. Dieſer pantheiſtiſche Gegenſatz ſowohl im Theokosmismus als Kosmotheismus — gegen den Theanthropismus blieb unter der Herrſchaft der Natur und des menſchlichen Denkens und ſchlug zwei Richtungen der Ausartung ein, wie ſie in dem Grundverhältniß unſers Bewußtſeins gleichſam vorgezeichnet ſind. Denn, wie wir wiſſen, ſetzt ſich das Ich identiſch in Beziehung immer auf einzelnes Nichtidentiſches oder in Beziehung auf die vorausgeſetzte Identität alles Nichtidentiſchen. Dies gab einerſeits die Richtung zur Vereinzelung im Polytheismus, der, und zwar namentlich am entſchiedenſten und vollendetſten bei den Griechen zum Anthropotheismus wurde und außerdem am tiefſten zur groben Idololatrie und zum Fetiſchismus herabſank. Der erhabne Impuls der Offenbarung blieb zwar in ſeinem Fortwirken, wurde aber verdunkelt, zerriſſen und entſtellt durch ſinnliche Vereinzelung. Andrerſeits ergab ſich die philoſophiſche Richtung durch den reinen Pantheismus oder Kosmotheismus zur reinen Vernunft-Entwickelung und zur Erkenntniß, daß die Identität des Bewußtſeins und Erſcheinens nur ſubjektive Form des Erſcheinens ſei, wodurch ſich der Pantheismus zuletzt nothwendig in den Atheismus auflöſen muß. Dieſer iſt immer die endliche Aufhebung der Täuſchung, die in Ermangelung der Offenbarung keinen Erſatz und keine Haltung findet *).

In der Ur-Anſchauung der Welt oder im Theanthropismus gründet und bezieht ſich aber auch alles auf die Grundidee der Menſchwerdung, und durch ſie gewinnt alles Bibliſche erſt ſeine wahre Bedeutung. Die Trennung des Freiheitspoles oder der Sündenfall iſt

*) Ueber dieſe drei verſchiednen Weltanſchauungen habe ich mich bereits in meiner Abhandlung über die Epopöe (Athenäum für Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben. Eine Monatſchrift ꝛc. Nürnberg, bei Bauer und Raspe, im Junibeft 1839) ausgeſprochen. Ueberhaupt dürfte die Vergleichung jener Abhandlung den Leſern gegenwärtiger Schrift nicht ohne Nutzen ſein.

Digitized by Google

ein geſchichtliches Faktum der Urzeit, durch welches die Menſchheit in ihren Stammeltern ihr ganzes Schickſal entſchied, indem ſie die große Probe der Freiheit und des Vertrauens nicht beſtand und ſo der Sünde und dem Tode anheim fiel. Dies bedingte eben ſo wieder die Verſöhnung als eine Beſiegung der Sünde und des Todes durch den Tod; als eine Erneuerung der Vereinigung mit Gott durch einen Act der göttlichen Liebe und Freiheit, durch die Menſchwerdung Gottes in Chriſto, indem Gott ſelbſt es übernahm, die große Schuld der Menſchheit zu tilgen, als Gott und Menſch die Sünde und den Tod zu beſiegen durch den Tod, und den Menſchen ein neues Leben in der Vereinigung mit Gott nach dem Tode zu verbürgen.

Allerdings muß, wenn jene Weltanſchauung des Theanthropismus ſich als wahr feſtſtellt, die Geſchichte der Menſchheit eine ganz entgegengeſetzte Geſtalt gewinnen, als ihr die Wiſſenſchaft in neuerer Zeit gegeben hat, wenn ſie den Zuſtand wilder Völker, als den Ur-Zuſtand der Menſchheit vorausſetzend, überall eine aufſteigende Entwickelung aus dieſem Zuſtande ſehen will. Sie ſträubt ſich natürlich mächtig und wird ſich noch lange mächtig gegen die Nothwendigkeit einer gänzlichen Umgeſtaltung ihrer Anſichten ſträuben. Nirgends wird ſich der Streit zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft hartnäckiger einer definitiven Entſcheidung widerſetzen, als grade hier, da die Wiſſenſchaft eben vom Standpunkte ihrer Grundanſicht aus alle Forſchungen und Entdeckungen in Beſchlag genommen hat. Aber ſie wird der Nothwendigkeit weichen müſſen, und die Wahrheit wird ſiegen, wenn die ſubjektive Philoſophie, die eigentlich wahre und letzte, erſt Geſtalt und Anerkennung gefunden hat. Unmöglich können wir uns hier auf die Entwickelung dieſer Philoſophie einlaſſen; der Raum der gegenwärtigen Unterſuchung geſtattet das nicht, da ſie ihr Syſtem möglichſt vollſtändig entfalten müßte; wir machen alſo nur auf einen außer dieſer Entwickelung liegenden Punkt aufmerkſam, der uns einen Blick in die innern Tiefen des Menſchenlebens eröffnet.

Die Geſchichtsdarſtellung hat in unſrer Zeit das Gepräge der Vergötterung der Menſchheit angenommen; ſie treibt Abgötterei mit derſelben und bekundet dadurch die pantheiſtiſche Grundlage der Philoſophie, auf welche ſie ſich ſtützt. Sie prunkt mit dem Glanze menſchlicher Herrlichkeit; ſie prunkt ſelbſt mit den Schmerzen und Leiden

Digitized by Google

der Menſchheit, mit ihren tragiſch-zerſtörenden Kämpfen, mit ihrer Sünde, ihren Laſtern und Verbrechen. Sie iſt ausgeartet in ſtolze Selbſtvergötterung der Menſchheit, während mitten aus dieſem Prunk die Stimmen der Klage und des ſchneidenden, troſtloſen Jammers tönen; während jeder es tief in ſich fühlen muß, daß dieſe Spanne Daſein mit allen Mühen, mit allen Verirrungen, Sünden und Verbrechen, mit allen Schmerzen und Leiden, mit allen Genüſſen und flüchtigen Freuden, und mit der nie ſchweigenden Sehnſucht nach Befriedigung, und mit der immerwährenden Leere der Nichtbefriedigung und dem Ueberdruß und Ekel ſelbſt im Schooße des glänzendſten Glückes dieſen Prunk Lügen ſtraft, die Herrlichkeit der Welt und Menſchheit als ein leeres Gaukelſpiel darſtellt und uns tief in der Bruſt eines jeden die Qualen des immer werdenden und nie ſeienden Gottes fühlen läßt. Niemand wird dieſen ſchneidenden Gegenſatz zwiſchen äußerem Prunk und Glanz und zwiſchen innerem Elend leugnen können. Iſt es aber wirklich ſo, dann entſteht die Frage: Warum iſt es ſo und warum muß es ſo ſein? Bleibt uns nichts, als die erſtarrende Reſignation, wie z. B. der große Friedrich ſie in ſeinen Schriften auf eine erſchütternde Weiſe ausſpricht: ſo ſetzt dieſe ſich nothwendig den Fatalismus. Soll aber ein Gott die Bedingung alles Werdens ſein und nehmen wir ihn im pantheiſtiſchen Sinne: ſo iſt er ſelbſt der unſelige und elende mit allen Qualen des Geiſtwerdens ringende; nehmen wir ihn aber als höchſtes Bewußtſein und Freiheit im ſupernaturaliſtiſchen Sinne: ſo können wir ihn vor den Richterſtuhl der Menſchheit fordern; wir haben das Recht dazu, wenigſtens ſind wir im Stande es uns anzumaßen, denn wir ſind ja Bewußtſein, und in uns iſt die Tendenz zur Freiheit. Wir können ihm alſo die Frage vorlegen: „Konnteſt Du uns und die Welt nicht anders ſchaffen? Müſſen wir leben mit dieſem innern Elend in dem leeren Prunke des Erſcheinens, warum haſt Du uns geſchaffen?“ Welche Antwort werden wir erhalten? „Freilich konntet ihr nicht ein Geiſtſein — ihr konntet nicht Gott ſein; aber ich bot euch die Gemeinſchaft mit mir und in dieſer die volle Befriedigung und Seligkeit; dieſe habt Ihr ja zerriſſen. Ihr tragt ſelbſt die Schuld eures Elends, und ihr könnt den innern Frieden und die verlorne Seligkeit nur wieder gewinnen, wenn ihr die

große

große Schuld in Demuth selbst auf euch nehmt und euch übrigens mir im Glauben und vollen Vertrauen wieder hingebt."

Wenn nun die Philosophie den Sündenfall nur als mythische Bezeichnung einer Differenz in der Entwickelung der Menschheit geltend macht, nämlich der zu überwindenden Differenz zwischen dem Allgemeinen und Besondern, also als eines gleichsam Allzeitigen in der Menschheit, nicht als eines geschichtlichen Faktums; wenn diese Differenz eben nur dadurch überwunden werden kann, daß das Besondre sich in dem Allgemeinen und durch dasselbe vernichtet, dies aber doch nie zum Ziele führt, da das Allgemeine nur in dem Besondern und durch dasselbe ist und besteht, und mit demselben entsteht und vergeht; wenn ferner die Wissenschaft die Entwickelung der Menschheit aus einem der Thierheit nahen Zustande der Geschichte unterlegt und diese Ansicht und Grundidee durch Erforschung des Alterthums und durch Combination unzähliger Data und kleiner, oft selbst mit dem größten Scharfsinn herbeigeführter, Wahrscheinlichkeiten bestätigt: so gewinnt die Behandlung unsrer Frage das Ansehen eines Prozesses, von dem wir in folgender Parabel ein treffendes Analogon geben können*).

Ein angesehener, allgemein geliebter und geachteter Mann, dessen Lebenswandel vorwurfsfrei, dessen Wirksamkeit auf das Wohl seiner Mitmenschen gerichtet, kurz, dessen Tugend und Frömmigkeit allgemein anerkannt ist, wird plötzlich eines absichtlichen Mordes beschuldigt. Ein Mord ist wirklich geschehen und zwar unter Umständen, welche den Verdacht sogleich auf den Beschuldigten richten mußten. Der angebliche Thäter wird vor Gericht gestellt; er behauptet und betheuert seine Unschuld, aber die Aussagen aller Zeugen, eine Menge von Umständen und Wahrscheinlichkeiten treffen so überraschend zusammen, daß jeder Zweifel an der Schuld des Angeklagten schwindet. Die Richter halten ihn entschieden für den Verbrecher. Nur einige Freunde, die es nicht über sich gewinnen können, dem Angeklagten eine solche That zuzutrauen, suchen den Urtheilsspruch noch zurückzuhalten, und obgleich man sie als Thoren verspottet, so gelingt es ihnen doch noch Aufschub zu erlangen. Sie verdoppeln ihren Eifer und rasten nicht in ihren Nachforschungen, und siehe! die Unschuld des Beklagten kommt an den Tag. Es zeigt sich, daß alle jene Zeug-

*) Sollte Manchem diese Parabel vielleicht anstößig scheinen, den bitte ich zu bedenken, daß ich hier die Berücksichtigung der Schwachen dem Treffenden aufopfern mußte, mit welchem sie die Wahrheit der Sache zur Anschauung bringt.

Digitized by Google

niſſe, Data und Wahrſcheinlichkeiten einem ganz andern Zuſammenhange angehörten, daß die Combination, welche beinahe einen Unſchuldigen dem Beil des Henkers überliefert hätte, ſich nur darauf ſtützte, daß man gleich die erſte Wahrſcheinlichkeit für Gewißheit nahm und alle folgende Wahrſcheinlichkeiten in ihr concentrirte, weil der Schein es geſtattete. Was rettete hier den Unſchuldigen? Das Vertrauen und der Glaube im Siege über die Wiſſenſchaft. — Die ausführlichere Anwendung der Parabel überlaſſe ich dem Leſer.

Freilich war dieſer Glaube und dieſes Vertrauen nur eine ſubjektive Erſcheinung, aber dennoch iſt er, dieſer Glaube eben, der tiefſte und ſprechendſte Zeuge in uns von einer unmittelbaren Berührung des Dieſſeit und Jenſeit in uns, der Einheitspunkt zwiſchen beiden in unſerm Herzen, d. h. in dem Centralpunkt und der Wurzel des unmittelbaren objektiven Geſetztſeins unſrer ganzen Subjektivität, wo der tiefinnerſte Zuſammenhang derſelben mit der Welt iſt, wo aber auch die Baſis unſrer Vereinigung mit Gott ſein muß, und zwar ſo, daß die Welt ſich hier unmittelbar dieſer Vereinigung unterzuordnen hat; wodurch ſich tief in uns der Zwieſpalt zwiſchen Gott und der Welt kund giebt, ein Zwieſpalt, der ſeine Stimme immer erheben wird gegen den Rationalismus, wenn dieſer ihn zu einem bloßen Streit zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern machen will.

Der Supernaturalismus ſetzt die Differenz zwiſchen Geiſtſein und Geiſtwerden, zwiſchen Gott und Welt, nicht innerhalb des Bewußtſeins ſelbſt; ſondern er ſetzt das Geiſtſein dem ganzen Geiſtwerden gegenüber, ſo die Differenz beider conſtituirend. Dann wird aber eine Communication zwiſchen beiden, die immer nur ein Wunder ſein kann, auch das ganze Bewußtſein treffen müſſen, wie es geſetzt iſt in dem Gebiete des Bewußtſeins und Erſcheinens, ſowohl die ſubjektive, als objektive Seite des Bewußtſeins, und da die objektive Seite nur erkannt werden kann durch das ſubjektive Bewußtſein: ſo wird dieſe Vereinigung oder Offenbarung auch geſetzt werden müſſen in und mit dem Moment der unmittelbaren Exiſtenz und mit der Realität der unmittelbaren Syntheſis. Dann wird ſie aber auch eben ſo unmittelbares ſubjektives Leben ſein in dem Gefühl, und darum grade ein wirkliches reales unmittelbar Lebendes und nur in dieſem und durch dieſes ſein Leben auch nothwendig Tradition des Subjektiven; und daher konnte die heilige Schrift *)

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 19.

Digitized by Google

kein System geben, sondern die Geschichte dieses unmittelbaren Lebens oder die Geschichte der Offenbarung und ihrer Thatsachen.

Wenn also Hegel in seinen Vorfragen*), namentlich die dritte: „ob das Gottesbewußtsein nur aus dem Gefühl quille und das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liege," damit beantwortet**), daß er dies leugnet, „weil dann für das Gottesbewußtsein nichts übrig bleibe, als das Gebiet der zufälligen Subjektivität": so entgegnen wir dieser Behauptung, daß das Gottesbewußtsein nicht aus dem Gefühl quille, und daß das Verhältniß des Menschen zu Gott allerdings nicht nur in der Sphäre des Gefühls liege, sondern in dem ganzen Bewußtsein, daß es aber ursprünglich und unmittelbar auch dem Gefühl gegeben sei und darin sein unmittelbares Leben habe, weil wir eben so wenig eine blos zufällige Subjektivität des Gefühls anerkennen, als eine nothwendige Objektivität des reinen Denkens im Gegensatz gegen jene.

Ueberhaupt kann der Supernaturalismus, wenn Hegel jene Vorfragen durch sein System als erledigt angesehen wissen will, sie auch auf seinem Standpunkte, freilich auf ganz entgegengesetzte Weise für berichtigt und erledigt halten, und wir brauchen hier nicht noch besonders bei dieser Erledigung zu verweilen. Wohl aber müssen wir noch die vierte Frage jetzt besonders scharf in's Auge fassen, nämlich: Ob der Gegenstand der Philosophie von derselben Art sei, wie die Gegenstände der andern Wissenschaften, d. h. ob er ihr schon vorher, ehe sie beginnt, im Sein gesichert oder gegeben sei? Hegel verneint dies und sagt: der Gegenstand der Philosophie sei nicht von der Art und solle es nicht sein***).

Durch diese peremtorische Verneinung spricht aber Hegel nicht nur den Grundirrthum seines Systems, sondern alles bisherigen Philosophirens aus mit entschiedner Bestimmtheit, um ihn für immer zu sanctioniren.

Wenn Hegel die Philosophie als die Wissenschaft des Wissens erklärt: so stimmen wir ihm in Absicht der Richtigkeit dieses Ausdrucks vollkommen bei; aber in Absicht der Bedeutung müssen wir erklären, daß wir himmelweit von ihm abgehen, und daß weder Hegel, noch irgend einer seiner Vorgänger, so lange philosophirt wor-

*) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 25. ff. und bei mir S. 64. ff.
**) Siehe Hegel's Schriften Bd XI. S. 27. und bei mir S. 64.
***) Siehe Hegel's Schriften Bd. XI. S. 28. und bei mir S. 64.

Digitized by Google

den ist, die einfach wahre Bedeutung dieses Ausdrucks erkannt habe. Was sagt der Ausdruck: „Wissenschaft des Wissens?“ Was anders, als: Wir wollen durch die Philosophie ermitteln und erkennen das wahre Verhältniß des wissenden Subjekts zu jedem Objekt des Wissens überhaupt.

Dieses Verhältniß wird uns aber gegeben sein müssen durch das Grundverhältniß des Bewußtseins selbst. Wie wird sich also die Philosophie verhalten zu den übrigen Wissenschaften? Es wird der Unterschied bedingt sein durch die zwiefache Nothwendigkeit in unserm Bewußtsein, daß nämlich das Ich sich setze zunächst in Beziehung auf einzelnes Nichtidentisches, und daß es sich setze in Beziehung auf die Totalität alles Nichtidentischen. Die andern Wissenschaften werden dem ersten Fall, die Philosophie wird dem zweiten entsprechen. Wir werden also der Behauptung Hegel's, der Gegenstand der Philosophie sei nicht von der Art, wie in den übrigen Wissenschaften und sollte es nicht sein, vollkommen beistimmen, weil auch in unserm Begriff der Philosophie und durch das Grundverhältniß unsers Bewußtseins eine Differenz gegeben ist, welche uns zu dieser Beistimmung berechtigt; wenn aber Hegel meint, das Objekt der Philosophie dürfe ihr nicht schon, ehe sie beginnt, im Sein gesichert oder gegeben sein, weil ihm dieses Objekt, das Wissen, zugleich Gott ist, weil er es unmittelbar als Gott postulirt, und somit die Wissenschaft des Wissens als Wissenschaft Gottes: so können wir dies nur als ein Verkennen des wahren Begriffs der Philosophie ansehen.

Nach unsrer Ansicht wird es also die Philosophie nicht mit einzelnen Objekten des Wissens, sondern mit allen überhaupt, mit der Totalität des Erscheinens zu thun haben. Diese ist aber der Philosophie, ehe sie beginnt, eben so gut schon vorher im Sein gesichert und gegeben, als jedes einzelne Objekt; denn es ist ja der Inbegriff aller einzelnen Objekte. Sie hat es mit der Totalität des Erscheinens, mit dem Verhältniß des wissenden Subjekts zu derselben überhaupt und zu der vorausgesetzten Identität derselben, also mit der Form des Bewußtseins und deren Verhältniß zu allem Erscheinen und in allem Erscheinen zu thun; denn die Identität alles Erscheinens ist eben nur gesetzt durch die Form des Bewußtseins und diese die Form des Bewußtseins und Erscheinens, oder alles Erscheinens überhaupt. Das Denken und Wissen wird sich selbst erkennen, so wie das Verhältniß seiner Subjektivität zur Objektivität. Es wird

Digitized by Google

ſich ſelbſt erkennen ſeiner Subjektivität und Identität nach als Form alles Erſcheinens und als Eins mit der Form alles Erſcheinens. Es wird dadurch der Dualismus zwiſchen Bewußtſein und Erſcheinen aufgehoben; aber die Philoſophie wird auch mit dieſer Erkenntniß in ſich be- und geſchloſſen als Vollendung des Bewußtſeins innerhalb des Erſcheinens. Wer die Identität in der Totalität des Nichtidentiſchen oder die Identität des Ichs, die Form des Bewußtſeins oder ſich ſelbſt Erſcheinens, als Gottheit poſtulirt, bringt etwas Fremdes in das eigentliche Objekt der Philoſophie oder ſtatt deſſelben in dieſe; denn ihr Objekt iſt eben das Verhältniß des Wiſſens ſelbſt, das Verhältniß der Identität und Nichtidentität, der Subjektivität zur Objektivität, des wiſſenden Subjekts zu allen Objekten überhaupt, der ſubjektiven Form zu allem Erſcheinen. Dieſes Verhältniß, das wahre Objekt der Philoſophie, kann aber nicht Gott ſein. Soll Gott Objekt des Wiſſens ſein, ſo muß er demſelben auch im Voraus im Sein geſichert und gegeben ſein, ſonſt kann er durchaus keine Objektivität und Realität haben. Macht man Gott zum Objekt der Philoſophie, ſo bringt man es aus einem ganz andern Gebiet hinein und man giebt der Philoſophie, ſtatt des ihr eigenthümlichen und weſentlichen Objekts, ſtatt des Verhältniſſes des Wiſſens ſelbſt, ein Objekt des Wiſſens als Haupt-Objekt.

Dieſer Mißgriff iſt aber von jeher der Grund geweſen, daß wir bis jetzt immer nur Philoſophien, aber nie die Philoſophie gehabt haben. Der Begriff der Philoſophie iſt dadurch von Anfang an verdunkelt worden, und wenn man philoſophirte, ſo wußte man kaum recht, was man wollte, noch weniger, was man ſollte, weil man nicht das Rechte wollte. Denn ſtatt das Wiſſen zu ergründen, wollte man das höchſte Objekt alles Wiſſens begründen, welches aber doch nothwendig als das höchſte Sein oder eigentlich als das Sein begründet ſein mußte.

Daher war der Begriff der Philoſophie durchaus keine beſtimmte Syntheſis — wie Hegel ſagt: „es wird in der Philoſophie nichts vorausgeſetzt“ — und ſie ſelbſt konnte daher auch nicht, wie es doch jede wahre Wiſſenſchaft ſein ſoll, die Analyſis dieſer Syntheſis oder die Analyſis ihres Begriffs ſein. Man mußte ſich alſo mit dem genetiſchen Verfahren helfen, d. h. man mußte fühlen und tappen.

Die Philoſophie kann nur ſich ſelbſt, oder das Denken und Wiſſen kann nur ſich ſelbſt als Denken und Wiſſen erkennen, die Objekte des Wiſſens müſſen immer gegeben ſein. Das wiſſende Sub-

Digitized by Google

jekt umfaßt innerhalb seines Bewußtseins die Objektivität alles Nichtidentischen oder Erscheinens — die Subjektivität umfaßt die Objektivität gleichsam innerlich. Das wissende Subjekt ist allerdings auch objektiv und als nichtidentisch gesetzt, und die Objektivität umfaßt in so fern die Subjektivität zugleich wieder gleichsam äußerlich; aber dieses äußerliche Umfassen, als das innerliche bedingend, kann nur durch dieses erkannt werden. Dies ist das Verhältniß der Subjektivität und Objektivität, wie es in der geschlossenen Einheit des Bewußtseins und Erscheinens gegeben ist.

Die Metaphysik ist ihrer Natur nach nichts Anderes, als die objektive Seite unsers Bewußtseins; auf die subjektive fällt die reine Analysis und Erkenntniß der Form des Bewußtseins. Die Metaphysik, und mit ihr die Philosophie, muß sich daher entschieden von aller Hyperphysik freimachen und diese ganz aufgeben, nur dann wird die Philosophie in ihrer Wahrheit erscheinen und sich vollenden können. Sie wird dadurch eben so zur wahren Wissenschaft werden, wie Chemie und Astronomie es wurden durch das Aufgeben der Alchymie und Astrologie. Dann erst wird sie das Centrum und das Band aller Wissenschaften sein. Unternimmt sie es aber, über Religion und Gott zu philosophiren, welches man ihr allerdings nicht verwehren darf: so wird sie Gott ebenfalls als ein ihr gegebnes Objekt zu behandeln haben, dessen Realität im Sein ihr schon im Voraus gesichert ist, ohne es sich anzumaßen, dieses Objekt gleichsam aus sich selbst erzeugen zu wollen.

Die Philosophie entstand bei demjenigen Theile der Menschheit, aus dessen Bewußtsein das geschichtliche Faktum der Offenbarung entschwunden war, und der sich der Herrschaft und dem Einflusse dieses Faktums entzogen hatte. Der große Impuls lebte allerdings fort als Gottesbewußtsein, aber dieses, das nun gleichsam seine Wurzel und seinen Anfangspunkt verloren hatte, blieb jetzt dem menschlichen Denken überlassen, welches sich mit diesem Fremdlinge zu helfen suchte, so gut es konnte, um sich mit demselben zu befreunden, und das ihn natürlich als seinen Sohn adoptirte, ohne ihn als Adoptivsohn gelten zu lassen. Es wollte selbst Vater zu dem Kinde von Jenseit sein; es bildete sich denn auch wirklich ein, es zu sein, und war so stolz auf diese Vaterschaft, daß es selbst diejenigen, unter welchen das geschichtliche Faktum der Offenbarung im Bewußtsein erhalten worden war und sich zum religiösen Gesammtbewußtsein entwickelt hatte, mit in das Interesse seines Stolzes zu verlocken suchte. Dieses Interesse war aber auch so verführerisch, daß unter Begünstigung einer Menge von Nebenumständen die Verlockung nicht ohne Erfolg blieb. So entstand der Streit zwischen Religion und Wissenschaft, in welchem die Vernunftentwickelung, da sie ja einmal das Gottesbewußtsein als Resultat des Denkens behauptete, dasselbe auf ihrem Wege zur Selbsterkenntniß der Vernichtung entgegenführte; bis endlich die Entdeckung gemacht oder wenigstens zum vollen Bewußtsein erhoben wurde, daß sie, die Vernunft, das Denken, der angebliche und angemaßte Vater des fremden Sohnes, ja selbst dieser Sohn sein könne. Es war dies

Digitized by Google

auch sehr natürlich, denn es war ja die volle Befriedigung ihres Stolzes und das eigentliche Ziel ihres Strebens, und der Erfolg mußte eben auf der Basis dieses Stolzes gewiß scheinen.

Wir müssen dem Irrthum entsagen, daß Religion und Philosophie Eins seien. Die Philosophie ist und kann nur sein Vollendung des Bewußtseins, d. h. Vollendung der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen dem wissenden Subjekt und jedem gegebnen Objekt des Wissens. Wenn also die Philosophie ihre Thätigkeit auch in das Gebiet der Religion erstreckt, um die Religion als Wissenschaft zu behandeln: so wird sie dabei nicht minder von ihrem wesentlichen Grundgesetz ausgehen und das Verhältniß des wissenden Subjekts zu Gott, dem Objekt der Religion, als Verhältniß ebenfalls zu einem gegebnen Objekt constituiren müssen. Sie wird vermöge der Vollendung ihres Bewußtseins sich auch bestimmt bewußt werden, wie Gott, das Objekt der Religion, nur gegeben sein konnte, und auf dieses Bewußtsein die ganze wissenschaftliche Behandlung der Religion zu gründen im Stande sein. Sie wird eben, als Mittelpunkt und Band aller Wissenschaft, nicht verlangen, daß die Religion als Wissenschaft von den übrigen eine Ausnahme mache.

Sechstes Kapitel.

Schluß und hypothetischer Blick in die Zukunft in Bezug auf die Hegelsche Religionsphilosophie.

So habe ich bisher den Supernaturalismus seine eigentliche Bedeutung und Wesenheit aussprechen lassen und selbst für ihn gegen die Vollendung des Rationalismus durch Hegel das Wort geführt. Das Hauptgewicht dieser Untersuchung fällt eben darauf, daß der Gegensatz zwischen beiden seiner völligen Bestimmtheit und Entschiedenheit nach, so wie die innere Unvereinbarkeit beider erkannt werde, daß also das Bewußtsein dieser Unvereinbarkeit vollendet sei. Ob wir künftig dem Hegelschen Rationalismus zu huldigen haben oder dem Supernaturalismus, wie er sich seinem Wesen und seiner Bedeutung nach erkannt hat, darüber wird und mag das kommende Zeitalter in seiner Entwickelung selbst entscheiden. Ich enthalte mich hier jeder eifernden und aus religiöser Herzensfülle oder wissenschaftlicher Begeisterung hervorquillenden Empfehlung der einen oder der andern Seite des streitenden Gegensatzes. Zu welcher ich mich bekenne, wird meinen Lesern kein Geheimniß sein können; für sie aber zu eifern und ihr zu Gunsten dem vollen Herzen Luft zu machen, würde hier am unrechten Orte sein. Für den, welcher die ganze Untersuchung begriffen und mit völlig klarem Verständniß aufgefaßt hat, würde es überflüssig sein; für den, welcher sie nicht begriffen hat, oder der sie vielleicht nicht begreifen will, würde es vergeblich sein und nur dem Vorwurf Raum geben, als sollte ein Mangel der Discussion selbst dadurch bedeckt und verkleidet werden.

Digitized by Google

Ist nur der Gegensatz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus und namentlich der Hegelschen Vollendung desselben klar und bestimmt ausgesprochen und erkannt worden; ist nur das Zeitalter über die wesentliche Unvereinbarkeit beider erst zum klaren Bewußtsein gelangt, daß sich der Rationalismus nicht immer hinter dem Supernaturalismus verstecken oder diesen wieder verdecken kann; daß, wenn im Gebiete der Literatur das Religiöse irgendwo zur Sprache kommt, der Leser, aus Mangel an einer bestimmten Erkenntniß des Wesens der genannten Religionsansichten, nicht, je nachdem er selbst in schwankender und schwebender Unklarheit sich mehr oder weniger auf die eine oder die andre Seite neigt, das Ausgesprochene für supernaturalistisch oder rationalistisch nehmen und seine eigne Ansicht immer darin wiederfinden kann, sondern jedesmal die eigentliche Grundansicht zu erkennen und sich darüber Rechenschaft zu geben im Stande ist: dann wird sich auch der Wirrwarr der Zeit lösen; das Zeitalter wird zum klaren Bewußtsein gelangen und sein Bewußtsein vollenden, und wir dürfen alsdann keineswegs befürchten, daß es eine falsche Richtung einschlagen werde. Die Wissenschaft wird den Streit mit der Religion aufgeben, oder vielmehr dieser Streit wird in sich selbst untergehen; das Zeitalter wird wieder innere Einheit und Haltung gewinnen, um auf einer festen innern Basis die Bahn seiner Entwickelung verfolgen zu können.

Statt aller eifernden Empfehlung des Supernaturalismus — denn nur diesen würde ich nach meiner tiefsten Ueberzeugung empfehlen können — füge ich nur noch einige Bemerkungen hinzu, die mit meinen Untersuchungen zusammenhängen und als Resultate ruhiger Betrachtung mit aus derselben hervorgegangen sind. Sie ergeben sich durch die Frage: Wenn es möglich wäre, daß das Hegelsche System durchdränge und mit seiner Religionsphilosophie sich für alle Zeit als das letzte und einzig wahre feststellte, welche Folgen würde dies für die religiöse und geistige Entwickelung der Menschheit überhaupt haben?

Die Hegelsche Philosophie verwirft eigentlich das Gefühl und den Glauben als das unmittelbare und ursprüngliche Leben der Religion unter Beschuldigung der Subjektivität, nur dem Denken und dem Allgemeinen im Denken die objektive Gültigkeit zuerkennend. Auf diese Verwerfung basirt sie ihren Anspruch und ihr Recht, die Religion, und zwar die christliche, als Vollendung der Vernunft-Offenbarung rein aus dem Denken und durch das Denken zu construiren, ohne von dem Worte (?) der heiligen Schrift, wie Hegel sagt, als Anfangspunkt auszugehen, und sie will damit eigentlich nichts weiter, als das Christenthum, welches, dem Wesen und Grundverhältniß unsers Bewußtseins gemäß, als subjektive Identität gegeben ist, und in dem Gesammtbewußtsein der Menschheit lebt und leben und sich verbreiten soll als unmittelbares Leben dieser subjektiven Identität, so daß die heilige Schrift eben als Quelle dieses Lebens, so fern es durch die unmittelbare Synthesis im Moment der wirklichen Existenz als ein reales gegeben ist, die Basis und den

Digitized by Google

Haltpunkt für die Einheit dieses Lebens bildet — sie will, sage ich, dieses Leben, diese subjektive Identität, verwandeln in objektive Identität durch die Vernunfteinheit, so daß diese selbst als objektiv und Objekt, den Einheits- und Haltpunkt des Lebens dieser Identität bilden soll. Da aber diese Vernunfteinheit, wie wir nachgewiesen haben, nur die Grundform alles Erscheinens und als solche an sich ein Leeres ist, ihr auch, wie wir wissen, durchaus keine objektive Identität, als Leben derselben an sich zum Grunde liegt, sie also als Objekt genommen ein Todtes ist: so könnte die Hegelsche Religionsphilosophie nur durchgesetzt werden durch Erstarrung in dem Allgemeinen, denn Erstarrung ist eben erzwungne und erkünstelte Objektivität der subjektiven Identität.

Da aber diese Erstarrung wieder keinen eigentlichen Halt in sich trägt, indem die Vernunft-Entwickelung nothwendig zur Erkenntniß ihrer Einheit als leerer Form und so zum Atheismus führt; da ferner der größte Theil der Menschen aus der Vernunft-Entwickelung als Philosophie nicht ihr ausschließliches und besondres Geschäft machen kann, sondern sein religiöses Leben durch den subjektiven Einfluß Andrer muß bedingen lassen, dieses aber, bei unvollkommener Entwickelung des Denkens, sich nur wird stützen können auf Gefühl, Herz und Glauben, welchen die Selbst-Erkenntniß der Vernunft wieder Zerstörung droht: so wird für diesen Fall und für alles Bedrohliche, das er enthält, kein andrer Schutz und keine andre Abhülfe sein, als in einer Glaubens-Erstarrung, als einer objektiven Identität des Glaubens, die ihren Haltpunkt wieder nicht in sich trägt. Es wird daher die positive Religion nothwendig neben der Vernunftreligion festgehalten und in den Zustand der Glaubens-Erstarrung versetzt werden müssen.

Wie und wodurch soll aber das Ganze dieses Erstarrungs-Zustandes fest und zusammengehalten und vor innerm Zerfall geschützt werden? Nur von außen her durch eine Priesterkaste oder Hierarchie mit jesuitischer Basis, die es versteht, jedes Erwachen der subjektiven Identität aus der objektiven Erstarrung zu verhindern, zu hemmen und zu vernichten; denn jedes Erwachen dieser Art ist eine Ketzerei, die im Entstehen ausgerottet werden muß. Es kann mit diesem Ganzen sich eher der Unglaube und Atheismus vertragen, wenn er sich nur nicht als subjektive Identität entwickelt und die erzwungene und erkünstelte Objektivität durchbricht.

Kurz, das Endresultat würde sein eine chinesische Verknöcherung und Erstarrung des Gesammtlebens in dem Allgemeinen. China giebt uns ein Bild dieses Zustandes. Auch hier besteht, gestützt auf den Einfluß der Priesterkaste, die positive Religion des Fohi neben der Vernunftreligion oder religiös ausgeprägten Moralphilosophie des Cong-fut-se, und die Erstarrung in dem Allgemeinen beherrscht von oben herab das ganze Volksleben. Um das Erwachen der subjektiven Identität darf man aber hier nicht sorgen, weil ihr die Basis und höhere Kraft der unmittelbaren Offenbarung fehlt.

Einen weit schwierigern und furchtbarern Kampf muß daher

Digitized by Google

die Tendenz zur Erstarrung auf christlichem Grund und Boden bestehen und sie konnte sich daher nur durch wirkliche Glaubens- und Gewissenstyrannei sichern; daher auch Feuer und Schwert gegen jede Ketzerei gerichtet wurden.

In der neuern Zeit zeigen sich aber in der Hierarchie der römischen Kirche und dem Jesuitismus Spuren großer Geneigtheit, die Hegelsche Religionsphilosophie in sich aufzunehmen und deren Tendenz zur Erstarrung in dem Allgemeinen mit ihrer Tendenz zur Glaubenserstarrung womöglich zu neutralisiren. Hegel's Anspruch, das Christenthum, als Vernunft-Offenbarung, auch rein aus der Vernunft ohne Bibel zu construiren, bietet der Satzung der römischen Hierarchie, welche den Laien die heilige Schrift verbietet, um dem Glauben die Gebilde eigner Erklärung zu geben, die Hand. Das Wunder kann die Hierarchie beibehalten und sie behält es natürlich gern bei, weil sie demselben eine, ihrem Interesse angemessene Bedeutung unterlegen und es so zu einem eignen Supernaturalismus in der Legende gestalten kann, der nun ein vortheilhaftes Werkzeug in ihrer Hand wird. Die Philosophie des Jesuitismus aber ist und bleibt das Vermittelnde der innern Ausgleichung.

So kann die römische Hierarchie mit ihrem Weltbeherrschungsprinzip in den Schoß ihrer idealen Kirche Alles aufnehmen, die roheste Idololatrie, die dumpfeste Bigotterie, die reinste hingebendste Frömmigkeit, die poetische Begeisterung der Phantasie, den griechischen Genuß des gegenwärtigen Daseins, die zerstörende Selbstverleugnung des Mönchthums und der indischen Fakir, ja selbst den Unglauben und den Atheismus, und indem sie dieses Ganze von einem unfehlbaren Oberhaupte herab durch die Weihe und den Zauber priesterlicher Emanation umschließt, bindet, und durchdringt, will sie es als pantheistischen Koloß einer in dem Allgemeinen erstarrten Kirche für immer feststellen.

Aber die Realisirung dieses Zustandes blieb unmöglich durch subjektive Identität, welche zum Wesen des Christenthums gehört, und Luther hat durch die Reformation und den Protestantismus die Unmöglichkeit dieser Realisirung auf immer entschieden und die Menschheit von chinesischer Verknöcherung und Erstarrung in dem Allgemeinen gerettet. Denn indem er die heilige Schrift als die erste und einzige Quelle der Offenbarung und Religion nicht nur heraushob und sanctionirte, sondern auch ihre Verbreitung und durch diese wieder die Wirksamkeit ihrer Sanctionirung sicherte; eröffnete er dem Christenthum, als subjektiver Identität, freien Spielraum, und schützte es, als reinen Supernaturalismus, eben so entschieden gegen den Zerfall der Vernunfterkenntniß, als gegen objektive Erstarrung.

Druck von Jahncke & Kopf.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google